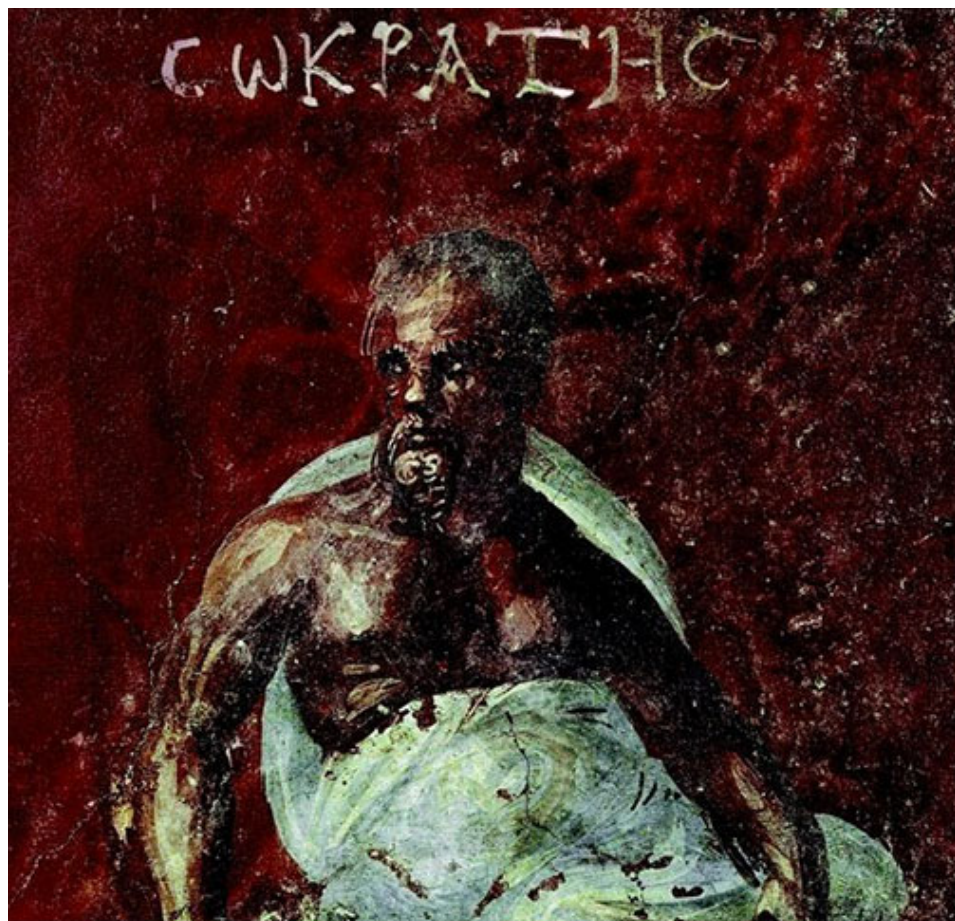
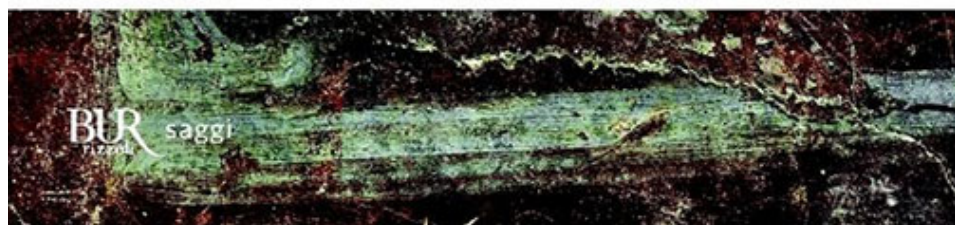




GIOVANNI REALE

SOCRATE

Alla scoperta della sapienza umana



BUR saggi
Fizpoli

In questo libro Giovanni Reale – il massimo studioso italiano di filosofia antica –, basandosi rigorosamente sulle fonti, ricostruisce la dirompente e scandalosa novità del pensiero socratico e traccia l'indimenticabile ritratto di un pensatore che scelse la morte per non rinnegare le proprie idee, per rispettare le leggi, per testimoniare la sua fede nell'immortalità dell'anima.

Giovanni Reale (Candia Lomellina, Pavia 1931) insegna Storia della filosofia antica all'Università Vita-Salute del San Raffaele. È autore di fondamentali contributi sui presocratici, *Socrate*, *Platone*, *Aristotele*, *Seneca*, *Plotino* e di una *Storia della filosofia greca e romana* (Bompiani 2004). Le sue opere sono tradotte in tredici lingue. Ha coordinato la traduzione completa dell'opera platonica, ora edita da Bompiani. Scrive regolarmente per la pagina culturale del "Sole 24 Ore".

GIOVANNI REALE

SOCRATE

Alla scoperta della sapienza umana

BUR saggi
rizzoli

Proprietà letteraria riservata

© 2000 RCS Libri S.p.A, Milano

eISBN 978-88-58-65717-1

Prima edizione digitale 2013

In copertina: Socrate, I sec. Museo Archeologico di Efeso

© Erich Lessing / Art Resource, NY

Art Director: Francesca Leoneschi

Progetto grafico: Emilio Ignozza / theWorldofDOT

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu
--

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Fuori dalla cristianità non c'è che Socrate.
Tu, o natura nobile e semplice,
tu eri veramente un riformatore.

Kierkegaard, *Diario*, 10, p. 140, n. 3910

Socrate - lo confesso - mi è talmente vicino,
che devo quasi sempre combattere contro di lui.

Nietzsche, estate 1895

Prefazione

LA FIGURA DI SOCRATE NELLA SUA AMBIVALENZA STRUTTURALE E NEL SUO MESSAGGIO PROVOCATORIO

L'immagine più bella e più toccante della figura di Socrate è stata tracciata da Platone nel finale del Simposio. Si tratta di un testo riconosciuto dai più attenti studiosi come storicamente molto attendibile, e largamente confermato dalle testimonianze di altri autori, oltre che dalla abbondante iconografia pervenutaci.

Converrà leggere le parole stesse di Platone, messe in bocca ad Alcibiade che entra ubriaco al banchetto in casa di Agatone: «Signori miei, io comincerò a lodare Socrate così, mediante immagini. Forse egli crederà che io voglia rappresentarlo in modo ridicolo. Ma l'immagine mira allo scopo del vero e non a quello del riso. Dico, dunque, che egli assomiglia moltissimo a quei Sileni, messi in mostra nelle botteghe degli scultori, che gli artigiani costruiscono con zampogne e flauti in mano, e che, quando vengono aperti in due, rivelano di contenere dentro immagini di dèi. E inoltre dico che egli assomiglia al satiro Marsia. In effetti, Socrate, neppure tu potresti mettere in dubbio che nella tua figura sei simile a questi»¹.

La somiglianza con il Sileno era dovuta soprattutto agli occhi sporgenti, al naso schiacciato e alle labbra tumefatte; la somiglianza con Marsia era basata sulla potenza e sulla capacità d'incanto che provenivano dalla bocca di Socrate, con la sola differenza che, mentre la potenza di Marsia derivava dal suono dello strumento musicale del flauto, quella di Socrate dipendeva dalle sole parole che uscivano dalla sua bocca.

Però i tratti del viso di Socrate che assomigliano a quelli di un Satiro non sono se non un rivestimento esteriore, in quanto, dice Alcibiade: «dentro, se lo si apre, immaginate di quanta temperanza è ripieno?»².

Con la stessa immagine vengono rappresentati anche i discorsi di Socrate, oltre che il suo viso: «Anche questo in principio non vi ho detto: che i suoi discorsi assomigliano moltissimo ai Sileni che si aprono. Infatti, se uno intendesse ascoltare i discorsi di Socrate, gli potrebbero sembrare del tutto ridicoli: tali sono i termini e le espressioni con cui sono avvolti dal di fuori, appunto come la pelle di un arrogante Satiro. Infatti, parla di asini da soma e di fabbri e di calzolari e di conciapelli, e sembra che dica sempre le medesime cose con le medesime parole, al punto che ogni uomo che non lo abbia praticato e non capisca riderebbe dei suoi discorsi. Ma se uno li vede aperti ed entra in essi, troverà, in primo luogo, che sono i soli discorsi che hanno dentro un pensiero, e, poi, che sono divinissimi e hanno in sé moltissime immagini di virtù, e che mirano alla maggior parte delle cose, e anzi, meglio ancora, a tutte quelle cose sulle quali deve riflettere colui che vuole diventare un uomo buono»³.

Sono splendide raffigurazioni che rispecchiano quella «ambiguità» e

quella «ambivalenza strutturale» che caratterizza non solo il messaggio di Socrate, ma il metodo stesso dell'ironia con cui egli lo comunica, e addirittura il suo modo di essere e di vivere, come vedremo a più riprese.

Socrate stesso si qualificava come «strano», ossia stravagante e fuori dal normale (átopos), come Platone ribadisce più volte. E poneva il fine della sua ricerca nell'esame di se stesso «per vedere se non si dia il caso che io sia una qualche bestia più intricata e pervasa di brame più di Tifone, o se sia, invece, un essere vivente più mansueto e più semplice, partecipe per natura di una sorte divina e senza fumosa arroganza»⁴.

Avremmo potuto dare a questo libro il titolo: Socrate, chi sei?, puntando proprio sull'ambiguità dell'espressione, che è particolarmente eloquente. Infatti, essa esprime, in primo luogo, una domanda che Socrate pone a se medesimo. Ma, in secondo luogo, esprime anche una domanda che noi poniamo proprio a lui. Infatti, per dirla con Nietzsche, Socrate è come una «problematicissima apparizione dell'antichità»; o, per dirla con espressioni abbastanza ricorrenti, è una figura misteriosa che costituisce una sorta di enigma, assai difficile da risolvere. L'affermazione che Platone stesso mette in bocca ad Alcibiade è provocatoria ed emblematica a un tempo: «Dovete sapere che nessuno di voi conosce Socrate»⁵.

Una caratteristica tipica dei Sileni era la bruttezza fisica, cui corrisponde in proporzione analoga la bruttezza di Socrate, da tutti riconosciuta. Ecco come interpretava questa bruttezza di Socrate uno dei suoi più grandi nemici, ossia Nietzsche: «Per i suoi natali Socrate appartenerebbe al popolo minuto: Socrate era plebaglia. È noto, e lo si può vedere anche oggi, quanto egli fosse brutto. Ma la bruttezza, un'obiezione di per se stessa, è tra i Greci quasi una confutazione. E Socrate era poi veramente un Greco? La bruttezza è abbastanza spesso l'espressione di uno sviluppo ibrido, ostacolato dall'incrocio. In altri casi essa appare come un'involuzione nello sviluppo. Gli antropologi che si interessano di criminologia ci dicono che il delinquente tipico è brutto: monstrum in fronte, monstrum in animo. Ma il delinquente è un décadent. Era Socrate un delinquente tipico? Per lo meno a ciò non contraddice quel famoso giudizio fisionomico che aveva un suono così urtante per gli amici di Socrate. Uno straniero che si intendeva di volti, allorché venne ad Atene, disse in faccia a Socrate che egli era un monstrum - che nascondeva in sé tutti i vizi e le bramosie peggiori. E Socrate si limitò a rispondere: "Lei mi conosce, signore!"»⁶.

Ed ecco come Socrate, con uno straordinario gioco ironico, capovolgeva la propria bruttezza nel suo contrario, in una gustosissima scena del Simposio di Senofonte.

Critobulo, famoso per la sua bellezza, viene invitato da Callia ad accettare di partecipare a una gara, mettendo a confronto la propria bellezza con quella di Socrate. Critobulo accetta di rispondere come in un processo alle ragioni che Socrate stesso avrebbe addotto, chiedendo solo che, prima della votazione sull'esito della gara, si accostasse la lucerna ai loro volti.

Alla prima domanda di Socrate su ciò che si intende per bellezza, visto che si dicono belli animali e anche cose inanimate come uno scudo, una spada e un'asta, Critobulo risponde che sono belli in quanto servono ai nostri bisogni in maniera adeguata.

Al che Socrate fa seguire questo gustosissimo ragionamento, giocato su una straordinaria ambiguità ironica:

- «Allora sai perché ci servono gli occhi?».
- «Per vedere, è chiaro».
- «Se è così, i miei occhi sarebbero più belli dei tuoi».
- «E come?».

- «Perché i tuoi guardano solo diritto, i miei anche per traverso, giacché sporgono in fuori».

- «Ma allora, secondo te, il granchio ha gli occhi più belli di tutti gli animali?».

- «Senza dubbio, rispose, tanto più che per la loro struttura sono vigorosissimi».

- «Va bene, ma il naso, qual è più bello, il tuo o il mio?».

- «Credo il mio, osservò Socrate, se gli dèi ce l'hanno fatto per odorare. Le tue narici guardano a terra, le mie, invece, si distendono in alto sì che possono accogliere odori da ogni parte».

- «Ma come può un naso camuso essere più bello di uno diritto?».

- «Perché non è di ostacolo allo sguardo, ma lo lascia libero di volgersi dove vuole, mentre un naso alto divide da insolente gli occhi, come un muro».

- «Quanto alla bocca, disse Critobulo, cedo le armi, perché se è fatta per mordere, potresti mordere molto più tu che io. E con le labbra così grosse non pensi pure che i tuoi baci saranno più morbidi dei miei?».

- «Secondo te, pare che io abbia la bocca addirittura più brutta degli asini. Vuoi una prova che io ti supero in bellezza? I Sileni, figli delle Naiadi, che sono dee, somigliano più a te o a me?».

Critobulo non sa più che rispondere. Viene allora fatta la votazione, da cui risulta vincitore Critobulo stesso. E Socrate commenta, con un gioco ironico alla seconda potenza:

- «Abimè, il tuo denaro, Critobulo, sembra non abbia lo stesso peso che quello di Callia: il suo rende gli uomini più giusti, ma il tuo, come suole accadere, può corrompere giudici e arbitri»⁷.

In realtà, come è stato giustamente rilevato, Socrate ha svolto un ruolo determinante nella complessa operazione della dissoluzione della bellezza esteriore, tanto venerata dai Greci, e ha tracciato in modo definitivo la strada che porta alla comprensione e alla fruizione della bellezza interiore. Se, come vedremo, l'essenza dell'uomo sta non nel suo corpo, bensì nella sua psyché, allora la bellezza dell'uomo non sta nella bellezza delle sue membra, bensì nella bellezza della sua anima.

Il brutto Socrate, che si presenta amante dei bei giovani, diventa, alla fine, lui stesso l'amato, mentre i bei giovani diventano gli amanti, come ancora Platone fa dire ad Alcibiade nel Simposio: «Vedete che Socrate è sempre innamorato dei belli, sta sempre intorno a loro e si strugge d'amore. Però, poi, ignora tutto e non sa niente. Questo suo atteggiamento non è forse da Sileno? [...] Sappiate che, se uno è bello, a lui non importa proprio niente, e anzi lo disprezza, al punto che nessuno ci crederebbe; e così non gli importa nulla neppure se uno è ricco, o se è in possesso di alcuni di quegli onori che secondo la gente rendono felici»⁸.

E dopo aver narrato il suo tentativo fallito di conquistare Socrate con la propria bellezza fisica e aver elogiato Socrate per le sue virtù, Alcibiade conclude: «Del resto, non ha fatto questo solo a me, ma anche a Carmide figlio di Glaucone, a Eutidemo figlio di Diocle e a moltissimi altri, che costui ha ingannato presentandosi loro come amante, per mettersi nelle condizioni di diventare lui stesso l'amato invece che l'amante»⁹.

Dunque, una rivoluzione che porta «dall'apparenza del bello alla verità del bello»¹⁰.

Si è in vario modo parlato della esiguità dello spessore teoretico del pensiero socratico, fino addirittura a negarlo, riducendolo a pura saggezza pratica, per quanto assai elevata. H. Maier, in un libro per molti aspetti fondamentale, ma nella tesi di fondo decisamente errato, concludeva:

«Diciamolo in breve: la “filosofia” cui Socrate dedicò la propria vita, non è metafisica, dogmatica o scettica, né logica, né etica, né retorica; in sostanza non è scienza, meno che mai scienza “popolare”. Essa è ricerca di vita etica personale»¹¹. Altri studiosi, se non hanno accolto questa tesi, hanno in vario modo insistito nel ridurre l'ampiezza del pensiero socratico.

In realtà, ben si può sostenere che tutto il pensiero socratico ruota intorno a una sola idea centrale, ma si tratta, come vedremo, di un'idea che ha cambiato la storia spirituale dell'Occidente. Ben si potrebbe dire anche oggi, con Kierkegaard, che coloro che fanno critiche di questo genere parlano a vanvera: «Pressappoco come quando un politeista volesse schernire la negatività del monoteista perché il politeista ha molti dèi, mentre il monoteista non ne ha che uno. I filosofi hanno molti pensieri i quali tutti valgono fino a un certo punto. Socrate ne ha uno solo, ma assoluto»¹².

E, in effetti, tutte le idee che vengono attribuite a Socrate sono strettamente connesse con un'idea centrale in modo davvero coerente e consistente. Sarà questo l'asse portante di questo nostro libro, che si fonda su un paradigma ermeneutico alternativo a quello tradizionale, e che da qualche tempo sta delineandosi e imponendosi.

Nel 1944 Olof Gigon pubblicava un libro dal titolo *Socrate con il sottotitolo La sua immagine nella poesia e nella storia*¹³. Gigon fa uso di un metodo filologico ipercritico (di cui dovremo parlare con ampiezza), e trae le seguenti conclusioni: sul Socrate della storia non conosciamo pressoché nulla, mentre tutto ciò che conosciamo appartiene alla poesia, ossia a invenzioni della fantasia dei discepoli e non alla verità storica; la storia della filosofia greca si potrebbe benissimo spiegare anche prescindendo da Socrate. Il che significa, a ben comprendere, che certa filologia – portata alle estreme conseguenze in ottica ipercritica e positivista – «divora la storia», per dirla con una efficace espressione di Jan Patočka¹⁴.

Della tesi di Gigon molti sono stati vittime, e tuttora gli studiosi sembrano faticare a liberarsene, o comunque cercano di liberarsene collocandola nella sfera dell'oblio.

Ma il libro di Gigon, fin dal suo stesso titolo, costituisce un vero e proprio modello emblematico, che segna gli esiti di un secolo e mezzo di ricerche: dimostra bene come il metodo storico in senso positivista e puramente filologico in senso ipercritico nel corso di un secolo e mezzo sia giunto a dimostrare il proprio fallimento, in modo pressoché totale.

È emerso in maniera assai chiara che quella di Platone si impone come la testimonianza più significativa sul messaggio socratico, al punto che «se escludiamo Platone dalla tradizione socratica, non resta niente di eccelso e di sublime»¹⁵. E i più significativi studi su Socrate, con al vertice quello di Gregory Vlastos¹⁶, danno appunto alla testimonianza di Platone su Socrate importanza determinante.

Ma il sottotitolo stesso dell'opera di Gigon si rovescia contro l'autore come una sorta di boomerang.

In primo luogo, la storia di cui Gigon parla è una forma di storiografia di carattere meramente documentale e, come dicevamo, di ispirazione fortemente positivista, che con la storia della filosofia ha poco da spartire. Per dirla con Heidegger, «La storia della filosofia non è affare della storiografia, ma della filosofia»¹⁷, nel senso che la storia della filosofia è una storia di idee, con una sua logica che non coincide con la mera raccolta e con la meccanica giustapposizione dei documenti, ma si fonda sulla loro lettura e interpretazione, come vedremo.

In secondo luogo, proprio nel caso di Socrate «poesia» e «storia», lungi

dal costituire una antitesi, hanno un nesso di straordinaria portata. La poesia, e in particolare quella più alta di Platone, si manifesta come rivelativa della verità storica, e si impone proprio come una «erlogene Wahrheit», per dirla con una potente espressione di Goethe¹⁸, ossia si impone come una verità detta mediante la finzione poetica del dramma. E vedremo in che senso tale finzione riveli o comunque confermi in modo mirabile la verità storica concernente Socrate.

Anche le altre fonti, seguendo un criterio differente da quello tradizionalmente più diffuso, sono, a loro modo, in varia misura illuminanti, comprese quelle dei nemici di Socrate, a cominciare da Aristofane, nonché da quelli che lo hanno seguito in età moderna, con Nietzsche alla testa.

Vedremo, in particolare, come quell'idea centrale attorno alla quale ruota per intero tutto il pensiero di Socrate sia nel contenuto che nel metodo, consista nella ricerca di una precisa risposta all'enigma del dio di Delfi «Conosci te stesso». E la risposta che dà Socrate è questa: «L'uomo è la sua anima»¹⁹, con il corollario che ne deriva, espresso in modo perfetto nell'Apologia platonica: «Io vado intorno facendo nient'altro se non cercare di persuadere voi, e più giovani e più vecchi, che non dei corpi dovete prendervi cura, né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e con maggiore impegno che dell'anima, in modo che essa diventi buona il più possibile, sostenendo che la virtù non nasce dalle ricchezze, ma che dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico»²⁰.

Tesi, questa, che Democrito stesso, contemporaneo ma di dieci anni più giovane di Socrate, ha recepito e fatta propria: «Chi sceglie i beni dell'anima sceglie le realtà più divine, mentre chi opta per i beni del corpo, sceglie le realtà più umane»²¹. «Per gli uomini conviene tenere in considerazione più l'anima che il corpo, poiché la perfezione della prima pone rimedio al cattivo stato del secondo, mentre la forza del corpo non apporta alcun miglioramento all'anima se non è accompagnata dalla capacità di ragionare»²².

Questa concezione è ripresa e approfondita in modo sistematico da Platone, che la riassume così: «Non mi risulta che un corpo in buona forma in grazia della propria virtù possa rendere buona l'anima; viceversa, un'anima buona, per la sua stessa virtù, può perfezionare il corpo in misura straordinaria»²³.

Si tratta di una tesi che ha segnato una pietra miliare non solo nella storia spirituale dei Greci in particolare, ma anche nella storia dell'Europa in generale, e che, come giustamente è stato detto, ha addirittura determinato la specificità dell'Europa stessa²⁴; e proprio in questo consiste quella «sapienza umana» che Socrate aveva cercato per tutta la vita, e che ammetteva di aver raggiunto in un senso squisitamente delfico.

I

ALCUNI RILIEVI PRELIMINARI DI CARATTERE ERMENEUTICO

I criteri secondo cui viene impostato
e sviluppato
il problema dell'interpretazione di Socrate
nella presente opera

Tre differenti modi di interpretare i filosofi in generale e Socrate in particolare

GIÀ IN ALTRI LAVORI abbiamo avuto occasione di esprimere la nostra posizione nell'affrontare la lettura e l'interpretazione dei filosofi, in particolare *sotto il profilo del metodo seguito*; ma nell'affrontare una esegesi del pensiero di Socrate si impone come necessario non solo un semplice richiamo alla posizione che assumiamo dal punto di vista metodico, ma anche un raffronto con le altre posizioni, in modo che il lettore possa seguirci con chiara consapevolezza nel discorso che faremo.

a) *Il metodo filologico* – Il metodo che si è sviluppato in età moderna e che per molto tempo è stato determinante nell'interpretazione di Socrate è stato quello di carattere storico-filologico. Vedremo come tale metodo abbia preso le mosse da un saggio di Schleiermacher del 1815 dal titolo *Sul valore di Socrate come filosofo*, e come esso sia entrato in crisi solo intorno alla metà del secolo ventesimo con il libro di Gigon del 1947¹, e in parte anche con il quadro generale degli esiti aporetici degli studi moderni condotti sulla base di quel metodo, che è stato tracciato nell'imponente libro di Magalhães-Vilhena del 1952².

Ma dal vicolo cieco cui porta quel metodo si fatica molto a uscire, e alcuni continuano a rimanere rinchiusi (in tutto o in parte) in esso.

Come vedremo, la finalità che con tale metodo si sarebbe voluto raggiungere è quella di *armonizzare le varie fonti che ci informano sul pensiero socratico*, le quali non solo sono differenti, ma sembrano addirittura fra di loro in netta contraddizione. Infatti, il metodo filologico applicato con rigore ha portato alle conclusioni che le fonti non sono armonizzabili, e anzi si distruggono in larga misura a vicenda, per il motivo che da esse risulta possibile ricavare tutto e il contrario di tutto.

Il fallimento del risultato dimostra, già di per sé, l'inadeguatezza e l'insufficienza del metodo usato. Giustamente, Jan Patočka, come abbiamo già ricordato nella *Prefazione*, riferendosi a certi esiti estremi raggiunti, scrive: «La filologia qui divora la storia». Questo significa che quel metodo che vorrebbe essere rigorosamente *storico*, se si rinchiede in se stesso, diventa invece *antistorico*³.

Come mai succede questo?

Il motivo di fondo va ricercato nella sopravvalutazione e nella *venerazione positivistica* del «fatto», nonché nella tendenza a trattare i fatti in modo «asettico», quasi come mediante una analisi *in vitro* al microscopio: atteggiamento, questo, che è tipico di non pochi filologi – che

sembrano credere assai poco nelle idee – e delle loro posizioni ipercritiche, con le conseguenze che queste producono inevitabilmente.

L'epistemologia contemporanea ha ben individuato in che cosa consista il «tallone d'Achille» di questo metodo: i puri fatti, nudi e crudi come *dati in sé e per sé*, per lo storico non esistono, in quanto, in realtà, essi vengono «costruiti» o «ricostruiti» dallo storico nel momento stesso in cui vengono da lui presentati⁴.

L. Febvre, per esempio, scrive: «Lo storico crea i suoi materiali o, se si vuole, li ricrea: lo storico non si muove vagando a caso attraverso il passato, come uno straccivendolo a caccia di vecchiumi, ma parte con un disegno preciso in testa, con un problema da risolvere, un'ipotesi di lavoro da verificare. Dire "Questo non è un atteggiamento scientifico", non è forse mostrare semplicemente che della scienza, delle sue condizioni e dei suoi metodi non si conosce molto? L'istologo, ponendo l'occhio sulla lente del suo microscopio, afferra forse immediatamente i fatti bruti? L'essenziale del suo lavoro consiste nel creare, per così dire, i soggetti della sua osservazione, con l'aiuto di tecniche assai complicate; e poi, presi questi oggetti, nel "leggere" i suoi prospetti e i suoi preparati. Compito arduo in verità. Perché descrivere quel che si vede, passi; ma vedere quel che si deve descrivere, ecco il difficile»⁵.

Anche la tanto lodata «accuratezza» metodica della raccolta e della presentazione dei fatti non è il connotato peculiare della vera ricerca storica, ma solo un suo presupposto. E.H. Carr precisa: «Lodare uno storico per la sua accuratezza equivale a lodare un architetto per il fatto di servirsi, nel costruire gli edifici, di legname ben stagionato o di cemento adeguatamente mescolato. Si tratta di una condizione necessaria della sua opera, non già della sua funzione essenziale»⁶. Quelli che sono considerati fatti fondamentali identici per tutti gli storici «costituiscono generalmente la materia prima dello storico e non la storia vera e propria. [...] La scelta di questi fatti fondamentali dipende non già da una qualità intrinseca dei fatti stessi, ma da una decisione *a priori* dello storico [...]». Si suol dire che i fatti parlano da soli: ma ciò è, ovviamente, falso. I fatti parlano soltanto quando lo storico li fa parlare»⁷.

Si è anche diffusa fra certi filologi l'idea che si dovrebbe parlare del pensiero e della vita del mondo antico come si parla degli *oggetti di un museo* che interessano solo la curiosità intellettuale e l'erudizione, ma che non hanno nulla a che vedere con la vita dell'uomo di oggi; quindi si dovrebbe parlare di essi come si parla, per esempio, della trireme o del modo di raccogliere e di distribuire l'acqua all'epoca dei Romani.

Ed ecco una pertinente risposta di Febvre, che rovescia esattamente il problema: «Non ci sono barriere. Bisogna che la storia non vi appaia più come una necropoli addormentata, dove soltanto ombre passano, prive d'ogni sostanza. Bisogna che penetriate nel vecchio palazzo silenzioso in cui dorme, animati dalla lotta sostenuta, ricoperti della polvere del combattimento, del sangue coagulato del mostro che avete vinto, e spalancando le finestre, richiamando la luce e il rumore, risvegliate con la vostra vita giovane e bollente la gelida vita della principessa addormentata»⁸.

Olof Gigon, per la verità, ha tentato di trattare le testimonianze socratiche (i «fatti» su cui ricostruiamo la vita e il pensiero del filosofo) in maniera del tutto «neutrale», per procedere con metodo rigorosamente critico, e quindi senza cadere nell'errore di privilegiare questa o quella fonte; e, proprio in base a questo *metodo ipercritico e neutrale*, ha tratto la conseguenza, come abbiamo già ricordato nella *Prefazione*, che le testimonianze si distruggono l'una con l'altra pressoché per intero. Ma, in

realtà, l'occhio neutrale nello storico non esiste e non può esistere, o - per meglio dire - può esistere solo come un puro *mito positivistico*. N. Goodman ha scritto giustamente: «L'occhio più neutrale e quello più prevenuto sono semplicemente sofisticati in modo diverso. La visione più ascetica e quella più prodiga, come il sobrio ritratto e la caricatura al vetriolo, non differiscono nella quantità di interpretazione ma solo nel *modo* in cui interpretano»⁹.

Si può anche dire che tali modi di vedere non differiscono nella *quantità*, ma nella *qualità*. E in effetti, la pretesa «neutralità» di Gigon è talmente «interpretativa» - sia pure *in negativo* -, che giunge addirittura a eliminare pressoché per intero dalla storia del pensiero occidentale la figura di Socrate. Questo significa che, per reggersi, tale posizione non può se non eliminare ciò che non rientra nel quadro paradigmatico, ossia il fatto stesso in quanto si impone come «contofatto», come vedremo.

Una semplice raccolta di fonti di per sé non parla; chi si limita a raccogliere le fonti senza andare oltre, non fa altro che predisporre strumenti di lavoro, ma rinuncia a fare storia e, quindi, *rinuncia a pensare quelle fonti stesse che pure raccoglie*. Senza una adeguata analisi del significato e del valore delle testimonianze e della loro messa a confronto secondo precisi parametri, *le testimonianze rimangono mute*. Filippo Bartolone dice giustamente che se si disconosce «il valore di ciò che comunque dice quella testimonianza, viene altresì a cadere irrimediabilmente il valore, che tuttavia le si annette, di semplice ma sicuro rinvio alla certezza del documento, poiché questo rimane intatto nella sua cruda problematicità, e risulta anzi un dato del tutto inesplicito, amorfo, di cui non si vede perché la storia, che consta esclusivamente di dati significativi, dotati ciascuno d'una individuabile fisionomia, debba prendere atto»¹⁰.

b) *Il metodo teoretico* - Su posizioni opposte si colloca il metodo di leggere i filosofi in generale e Socrate in particolare che potremmo ben chiamare «teoretico» in senso positivo e «teoreticistico» nei suoi eccessi.

Un eccellente avvio alla comprensione di questo metodo ci può essere offerto da una acuta notazione di Heidegger, che già abbiamo in parte richiamato. Heidegger scrive: «La storia della filosofia *non è affare della storiografia, ma della filosofia*»¹¹. L'affermazione è, a nostro avviso, esatta e incontestabile, soprattutto se si pone mente agli eccessi in cui cadono il filologismo e lo storicismo filologistico, che sembrano *ridurre le idee a parole e a cose*.

Heidegger porta però la sua affermazione alle estreme conseguenze, cadendo quindi nell'eccesso opposto. E questo accade proprio nel momento in cui, dopo aver affermato che «la prima storia filosofica della filosofia è quella di Hegel», precisa: «La storia hegeliana della filosofia è rimasta finora, e lo resterà fino a quando la filosofia dovrà pensare storicamente, muovendo dalla sua domanda fondamentale più propria, in un senso essenzialmente ancora più originario. Dove questo accade già nei primi prodromi, rimane viva la parvenza che si tratti soltanto di una diversa posizione del problema della tradizionale interpretazione "storiografica" della storia della filosofia. A ciò si aggiunge l'ulteriore apparenza secondo la quale la considerazione storica si limiterebbe a ciò che è stato, e non avrebbe il coraggio e soprattutto la capacità di dire, essa, qualcosa di "nuovo". Questa apparenza persiste fintanto che nessuno avverte e, soprattutto, fintanto che nessuno può stimare nella sua portata il fatto che, nonostante la strapotenza della tecnica e la "mobilitazione" tecnica complessiva del globo terrestre, dunque nonostante un predominio ben determinato della natura catturata, insorge una affatto diversa

potenza fondamentale dell'essere: la *storia*, la quale, tuttavia, non è più raffigurata come oggetto proprio e nella prospettiva della storiografia»¹².

Heidegger ha ragione di affermare che *la storia della filosofia è affare del filosofo*, e che la storia non si lascia affatto rinchiudere nelle ristrette categorie dello storicismo, ma poi esce dalla giusta strada sia nell'affermare che la *Storia della filosofia* di Hegel è un modello insuperato, sia nelle ragioni che adduce per avvalorare l'asserto.

In realtà, Hegel e Heidegger – nella misura in cui segue Hegel – *cadono nell'eccesso di segno opposto a quello in cui cadono gli storicisti e i filologisti, ossia nel «teoreticismo»*.

Il teoreticismo finisce infatti inevitabilmente con *l'assorbire l'autore interpretato nelle categorie del sistema dell'autore interpretante*. L'interprete che segue tale metodo si impegna non già a cercare di intendere *ciò che* l'autore preso in considerazione ha detto, *come* lo ha detto e *perché* lo ha detto, ma si interessa piuttosto di stabilire *se ha detto il vero*, formulando giudizi *in funzione dei parametri del proprio sistema*.

Nella maggioranza dei casi in cui grandi pensatori leggono altri pensatori si verifica proprio questo. Ma va subito detto che non poche volte accade che, malgrado questa ottica inevitabilmente «deformante», alcuni grandi pensatori gettano sprazzi di luce, che giungono a illuminare il cuore stesso del pensiero di certi autori, sia che li leggano in positivo come amici, sia in negativo come nemici.

E proprio questo è accaduto più di una volta per quanto concerne Socrate. Personalmente abbiamo ritenuto particolarmente illuminanti alcune notazioni di Kierkegaard, *come amico* di Socrate¹³. Ma abbiamo trovato non meno illuminanti certe pagine di Nietzsche, *come nemico* (anzi *talora grande nemico*) di Socrate. E certe volte accade che proprio i grandi nemici vedano meglio che non i modesti amici la grandezza di un personaggio. Del resto è Nietzsche stesso che riconosce come la lotta con Socrate sia stata, per lui, quasi una necessità, e afferma addirittura espressamente: «Socrate – lo confesso – mi è talmente vicino, che devo quasi sempre combattere contro di lui»¹⁴.

In tal senso, certe pagine scritte da grandi pensatori su un filosofo possono aiutare nell'interpretazione «storica» di quel filosofo, proprio perché, come Heidegger dice nella pagina sopra letta, *la storia della filosofia è storia di idee*, e l'interpretazione delle idee non può essere rinchiusa in alcun modo nel ristretto recinto del positivismo in cui si aggira la filologia.

c) *Il metodo storico-ermeneutico* – Il terzo metodo è strettamente connesso con l'ermeneutica. Diciamo subito che l'ermeneutica che qui ci interessa è quella impostasi come «metodo di interpretazione», e non quella che è diventata un vero e proprio sistema filosofico in generale; anche se, ovviamente, i due aspetti dell'ermeneutica hanno dei punti in comune, il primo può venir usato indipendentemente dal secondo.

L'immagine metaforica che rappresenta il punto centrale di questa metodologia è quella del «circolo ermeneutico». Tale immagine si è diffusa a partire da Schleiermacher; ma si è imposta soprattutto con Gadamer, che l'ha sviluppata prendendo le mosse da alcuni spunti proposti da Heidegger, e ha dato a essa una configurazione che si può considerare sotto molti aspetti come definitiva.

Per capire la singola parola di un testo, occorre comprendere il contesto, il patrimonio linguistico dell'autore studiato, e poi il momento culturale dell'epoca cui l'autore appartiene; e questa comprensione va fatta sia cercando di intendere *il particolare in funzione dell'universale*, sia, viceversa, *cercando di capire l'universale partendo dal particolare*. Scrive

Schleiermacher: «Il senso di ogni parola in un dato passo deve essere determinato secondo la sua coesistenza con quelle che la circondano»¹⁵. «Il patrimonio linguistico di un autore e la storia della sua epoca si comportano come il tutto a partire dal quale i suoi scritti, come il singolo elemento, devono essere compresi e, inversamente, questo tutto deve essere compreso a sua volta a partire dal singolare. Ovunque il sapere compiuto si trova in questo circolo apparente, per il quale ogni particolare può essere compreso solo a partire dall'universale di cui è parte e viceversa. E ogni sapere è scientifico solo se è costituito in tal modo»¹⁶.

Questo complesso «movimento circolare», secondo Schleiermacher, ha come fine la «comprensione» del testo, e con tale comprensione si conclude.

Heidegger è andato oltre, indicando nel «circolo della comprensione» non solo qualcosa che riguarda soprattutto il metodo, bensì qualcosa che rivela *la struttura stessa della comprensione dal punto di vista ontologico*. La comprensione non è un momento conclusivo, bensì *un momento determinante*, che mette in moto il circolo medesimo come «pre-comprensione», da cui l'interprete prende le mosse, con la conseguente complessa dinamica che ne consegue.

Secondo Heidegger il circolo ermeneutico non è affatto un «circolo vizioso», qualcosa di negativo che limita o impedisce il processo di comprensione, ma, al contrario, lo rende strutturalmente possibile: «In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, permanente e ultimo è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema»¹⁷.

Le complesse e pertinenti riflessioni che ha fatto Gadamer a partire da questa intuizione di Heidegger hanno dato eccellenti risultati¹⁸.

Quando si interpreta un testo in particolare o un autore in generale, si parte sempre da un «progetto». Sulla base del senso che il testo o l'autore presentano, alla luce di quel progetto e delle attese che esso implica, si traccia un primo abbozzo d'insieme. E poiché tale abbozzo presenta subito inconvenienti di vario genere, si cerca di tracciare un ulteriore progetto di senso e si procede di conseguenza a più riprese nello stesso modo.

I «pre-concetti», le «pre-supposizioni» e i «pre-giudizi» costituiscono, pertanto, come si è sopra detto, *ciò che mette in moto il circolo*; e la scientificità della ricerca si realizza nella misura in cui i pre-concetti vengono via via rinnovati e sostituiti nel corso del lavoro di interpretazione, in modo sempre più adeguato e sempre più in sintonia con l'oggetto che viene indagato.

Gadamer scrive: «Chi cerca di comprendere, è esposto agli errori derivanti da pre-supposizioni che non trovano conferma nell'oggetto. Compito permanente della comprensione è l'elaborazione e l'articolazione dei progetti corretti, adeguati, i quali come progetti sono anticipazioni che possono convalidarsi solo in rapporto all'oggetto. L'unica obiettività qui è la conferma che una presupposizione può ricevere attraverso l'elaborazione. Che cos'è che contraddistingue le pre-supposizioni inadeguate se non il fatto che, sviluppandosi, esse si rivelano insussistenti? Ora, il comprendere perviene alla sua possibilità autentica solo se le pre-supposizioni da cui parte non sono arbitrarie. C'è dunque un senso positivo nel dire che l'interprete non accede al testo semplicemente rimanendo nella cornice delle pre-supposizioni già presenti in lui, ma piuttosto, nel rapporto col testo, mette alla prova la legittimità, cioè l'origine e la validità, di tali pre-

supposizioni»¹⁹.

E ancora: «Chi vuole comprendere, non potrà fin dall'inizio abbandonarsi alla casualità delle proprie pre-supposizioni, ma dovrà mettersi, con la maggiore coerenza e ostinazione possibile, in ascolto dell'opinione del testo, fino al punto che questa si faccia intendere in modo inequivocabile e ogni comprensione solo presunta venga eliminata. *Chi vuol comprendere un testo deve essere pronto a lasciarsi dire qualcosa da esso*. Perciò una coscienza ermeneuticamente educata deve essere preliminarmente sensibile all'alterità del testo. Tale sensibilità non presuppone né un'obiettivo "neutralità" né un oblio di se stessi, ma implica una precisa presa di coscienza delle proprie pre-supposizioni e dei propri pregiudizi. Bisogna essere consapevoli delle proprie prevenzioni perché il testo si presenti nella sua alterità e abbia concretamente la possibilità di far valere il suo contenuto di verità nei confronti delle presupposizioni dell'interprete»²⁰.

Fra le molte ulteriori notazioni sul circolo ermeneutico che fa Gadamer, ne scegliamo una per concludere, la quale, a nostro giudizio, è particolarmente importante.

Egli parte da questa domanda: l'interpretazione di un testo, di un'opera d'arte, di un autore, può giungere a una conclusione definitiva?

Ed ecco la risposta di Gadamer: «Ma la messa in luce del senso vero contenuto in un testo o in una produzione artistica non giunge a un certo punto alla sua conclusione; è in realtà un processo infinito. Non solo vengono eliminate sempre nuove cause di errore, sicché il senso vero viene purificato da ogni confusione, ma nascono anche sempre nuove fonti di comprensione che rivelano insospettate connessioni di significato. La distanza temporale, che opera questa *distillazione del senso*, non ha una dimensione limitata, ma è in un continuo movimento di dilatazione. Con l'aspetto negativo di questo processo di distillazione, operato dalla distanza temporale, è dato però anche l'aspetto positivo che esso possiede per la comprensione. La distanza temporale non elimina solo i pregiudizi di natura particolaristica, ma fa d'altra parte emergere quelli che sono tali da aiutare una vera comprensione»²¹.

È esattamente questo il metodo che abbiamo da sempre cercato di seguire nelle nostre ricerche, muovendo dalle parti per giungere al tutto e viceversa. Come vedremo più avanti, *il punto-chiave del pensiero socratico si comprende solo se lo si colloca nel momento storico in cui è sorto, solo se lo si intende in funzione dell'arco del pensiero filosofico dei Greci, e ad un tempo se ci si impegna a modificare i pre-giudizi e le pre-comprensioni dai quali si inizia, commisurandoli senza posa con l'oggetto preso in esame*.

In particolare, dobbiamo dire che - oltre ai molti punti concernenti la figura e il pensiero di Socrate, che abbiamo già presentato in altre opere e che qui riprendiamo con opportuni ritocchi e completamenti - di recente ci si è imposto un nuovo punto-chiave, che si colloca esattamente nella prospettiva illustrata da Gadamer. In effetti, abbiamo ben constatato che, quando le ricerche non vengono interrotte, ma vengono proseguite in modo costante e sistematico «nascono anche sempre nuove fonti di comprensione, che rivelano insospettate connessioni di significato»²². Tali nuove fonti di comprensione per quanto concerne Socrate, a nostro avviso, possono provenire - e comunque a noi sono effettivamente provenute - dai risultati delle recenti ricerche sulla tecnologia della comunicazione nel mondo antico, che già abbiamo recepito nel nostro ultimo *Platone* del 1998 (pubblicato presso la Rizzoli)²³. Qui svilupperemo queste ricerche, mostrando come Socrate si collochi in primo piano *nella grande rivoluzione*

all'interno della cultura dell'oralità, che egli trasforma radicalmente da oralità mimetico-poetica a oralità dialettica, con tutte le conseguenze che questo comporta. E fra le conseguenze più significative si colloca – fra l'altro – l'esplosiva nascita del nuovo genere letterario del dialogo, incentrato sui «discorsi socratici» (*lógoi sokratikói*), di cui parleremo più avanti.

Ma prima di procedere nel nostro discorso, riteniamo opportuno fare ancora un rilievo, applicando il metodo dell'ermeneutica all'impostazione del lavoro di Gigon. Come è noto, l'illuminismo e certe forme di empirismo e di razionalismo ad oltranza ritengono che il punto di partenza più sicuro nel fare ricerche sia quello di *ripulire la mente da ogni forma di pregiudizio*. Gadamer dimostra come anche questo modo di procedere costituisca in realtà un preciso pregiudizio: «Anche l'illuminismo, infatti, ha un suo pregiudizio fondamentale e costitutivo: questo pregiudizio che sta alla base dell'illuminismo è il pregiudizio contro i pregiudizi in generale e quindi lo spodestamento della tradizione»²⁴. In effetti, il modo «neutrale» con cui Gigon tratta le varie fonti socratiche è un cospicuo «pre-giudizio», e per di più incontrollato e quindi del tutto infruttuoso. Infatti, l'oggetto studiato può apparire significativo non già se considerato in modo «neutro» in sé e per sé, bensì solo se presentato «nella luce in cui ce lo presenta chi sa caratterizzarlo in modo giusto», e la pretesa indagine «neutrale» non esiste²⁵.

Le ragioni per cui le varie fonti socratiche differiscono fra di loro

UN MESSAGGIO RIVOLUZIONARIO e di portata veramente epocale come quello di Socrate *non poteva se non essere recepito in modi assai diversi*, e quindi *non poteva, di conseguenza, se non essere anche trasmesso in maniere diverse e addirittura opposte*, in base alla formazione spirituale e alle capacità di coloro che lo recepivano e lo trasmettevano. E poiché Socrate non ha scritto nulla, per le ragioni che vedremo, la sua figura e il suo pensiero non possono essere ricostruiti se non in funzione delle diverse fonti, che, a nostro giudizio, risultano essere tutte quante a loro modo illuminanti, se si rileggono nella giusta ottica.

a) *Aristofane* – Incominciamo dalla prima fonte, ossia da Aristofane, che nelle *Nuvole* del 423 a.C. rappresenta un Socrate nei suoi anni quaranta, e che poi ne riprende alcuni tratti negli *Uccelli* del 414 a.C., nonché nelle *Rane* del 405 a.C.

Si tratta di una fonte a lungo disprezzata dal punto di vista storico, in quanto si è ritenuto che la maschera della commedia aristofanesca fosse strutturalmente deformante nella dimensione del comico, quindi non utilizzabile per la comprensione del Socrate storico. Sarri scrive a buona ragione: «Perciò la critica tradizionale ha avuto buon gioco nel ritenere che l'opera di Aristofane non fosse utilizzabile ai fini della conoscenza del Socrate storico, tanto più che essa, per le tensioni comiche a cui sottopone la figura di Socrate, non solo non concorda con nessuna delle fonti canoniche del paradigma tradizionale, ma non si presta neppure alla dialettica delle correzioni di una fonte con l'altra. È stato, dunque, facile rimuovere questa testimonianza e relegarla fra le curiosità letterarie. E lo si è fatto con l'argomento in apparenza più rigoroso, ossia sostenendo che il Socrate preso di mira da Aristofane non fosse il Socrate della realtà storica, aprioristicamente riconosciuto nel Socrate dell'una o dell'altra delle fonti socratiche, ma il tipo astratto del filosofo, il simbolo di tutta la

cultura illuministica del tempo»²⁶.

Vedremo come, riletto con la correzione del parametro delle deformazioni della Musa della commedia, Aristofane rappresenti un «vero Socrate», come lo poteva vedere un terribile avversario spirituale, ossia un uomo che aveva concezioni morali, socio-politiche e culturali completamente opposte.

In particolare, Aristofane era uno dei rappresentati della tradizione culturale che si fondava su contenuti e metodi dell'oralità mimetico-poetica, ossia proprio su quella tradizione che Socrate, come vedremo, *distruggeva con la sua dialettica e con la sua ricerca del «che cos'è?»*.

Nelle *Nuvole* Aristofane rappresentava il Socrate dialettico come «sacerdote di fole sottilissime»²⁷; e nelle *Rane*²⁸ faceva dire al coro:

È bello non fare chiacchiere
seduti insieme a Socrate,
spregiando la poesia
e trascurando i sommi principi
dell'arte tragica.
Con discorsi solenni
e insulse fole
passare il tempo
è da un uomo dissennato.

Nei versi riportati Aristofane aveva perfettamente compreso, nell'ottica del nemico che si sentiva colpito a fondo, *la rivoluzione che, con la sua dialettica, Socrate metteva in atto*. Come vedremo, anche nelle *Nuvole* egli mostrava di aver perfettamente compreso che il tema della *psyché* e della cura della *psyché* fosse centrale in Socrate.

Ma poche volte gli studiosi hanno messo adeguatamente in rilievo la corrispondenza per certi aspetti perfetta fra Aristofane, il nemico antico di Socrate, e Nietzsche, il suo moderno nemico. Ecco un passo che riassume il pensiero nietzschiano: «Azione di Socrate: 1) Egli distrusse la spregiudicatezza del giudizio etico. 2) Annientò la scienza. 3) Non ebbe alcun senso artistico. 4) Strappò l'individuo dai suoi legami storici. 5) Favorì le chiacchiere e le ciarle dialettiche»²⁹. Nell'ultima frase sembra addirittura che vengano ripetuti i versi delle *Nuvole* e delle *Rane* di Aristofane, che sopra abbiamo letto.

Lo stesso Hegel si schiera con coloro che sostenevano che nelle *Nuvole* Aristofane aveva ragione: «Questo poeta, che gettò lo scherno su Socrate nella maniera più amara e beffarda, non fu un volgare buffone o un basso giullare che si sia fatto giuoco d'ogni cosa più sacra e migliore, e abbia tutto sacrificato ai suoi frizzi pur di far ridere gli Ateniesi. Anzi tutto ha per lui un significato assai più profondo e le sue celie celano nel loro intimo una grande serietà. Egli non voleva semplicemente deridere; e, per giunta, deridere cose rispettabili sarebbe stata cosa affatto stupida e melensa. È ben misera l'arguzia, che è priva di sostanzialità, che non si fonda sulle contraddizioni insite nelle cose stesse; e l'arguzia di Aristofane è tutt'altro che superficiale ed estrinseca»³⁰.

Come abbiamo già sopra accennato e come meglio vedremo più avanti, è vero che un grande nemico, se di notevole intelligenza, fa capire della persona contro cui lotta molto di più di un moderato e superficiale amico. Anzi, con Bartolone, potremmo ben dire che «è la testimonianza negativa che risulta la più pertinente come la più compromessa nell'incidenza effettiva dell'*ethos* personale di Socrate, poiché mostra d'aver subito l'urto

diretto di esso, cui reagisce investendolo con la massiccia opposizione d'un'accusa culminante nella sanzione estrema a carico di chi nella propria esistenza lo traduceva e lo celebrava. Sul piano schiettamente *reale* essa addirittura partecipa della sorte di Socrate: della quale costituisce l'estrema integrazione tragica che, concludendola, la induce a illuminarsi di quel senno ultimo e sommo che per l'appunto nella morte un'umana esistenza intimamente consapevole sa attingere»³¹.

b) *Platone* - Il grande filosofo è stato, per molti aspetti, l'autore privilegiato da molti studiosi per comprendere Socrate; ma è stato anche molto combattuto. E ora torna a reimporsi.

I primi che hanno cercato di ricostruire Socrate sulla base di Platone sono stati J. Burnet³² e E.A. Taylor³³. Ma questi autori sono partiti con il piede sbagliato, e le correzioni drastiche che hanno in seguito apportato alla loro tesi non sono state recepite. Della tesi di fondo di questi autori, che si impone oggettivamente per una serie di ragioni, parleremo più avanti in maniera dettagliata.

Gregory Vlastos è il più recente studioso che riporta in primo piano, con molto vigore, i dialoghi giovanili di Platone come fonte principale per intendere il Socrate storico.

Ecco come Vlastos riassume la sua posizione³⁴:

«Si tratta del vero Socrate, del Socrate della storia?».

«Sì».

«Ma non è piuttosto Platone?».

«Sì».

«Può trattarsi di entrambi?».

«Sì».

Come questo sia possibile, Vlastos lo stabilisce, in primo luogo, ricostruendo una netta distinzione fra il Socrate platonico dei primi dialoghi aporetici e il Socrate platonico dei dialoghi di mezzo (e quindi anche di quelli tardi). In questi ultimi emergono una struttura tripartita dell'anima e concetti metafisici incentrati sul concetto di Idea, i quali attestano che ormai Platone sta procedendo su un nuovo piano, il quale si colloca ben al di là di quello su cui procedeva il maestro.

Se si mette in atto un confronto delle tesi centrali dei dialoghi aporetici con le testimonianze di Senofonte e di Aristotele si riscontrano corrispondenze incontrovertibili, che, dunque, si impongono come storicamente sicure. Vlastos ritiene che i dialoghi elenctici socratici terminino con il *Gorgia*, dialogo cui fa spesso riferimento; ma, in realtà, in questo dialogo è già presente - e in larga misura - Platone stesso con il proprio pensiero, ed esso va quindi utilizzato con molte cautele per la ricostruzione di Socrate. Ma di questo diremo più avanti³⁵.

Va ricordata anche la tesi proposta da A. Capizzi³⁶, secondo cui Platone, pur trasformando Socrate in personaggio letterario, presenta anche riferimenti stilistici precisi che alludono al personaggio storico. In particolare, Platone presenta con una «formula semplice» qualche pensiero sostenuto su Socrate solo in via occasionale; con «formula allusiva o perifrastica» pensieri già espressi in altre opere e riproposti in modo allusivo; con «formula reiterativa» quelle dottrine sostenute abitualmente da Socrate. Confrontando con altre fonti socratiche i testi platonici in funzione di tale criterio, Capizzi ritiene di poter affermare che nell'89% circa dei casi si riscontra piena corrispondenza, e dunque attendibilità storica.

Capizzi scrive: «Nei dialoghi di Platone deve essere ritenuto illazione dell'autore tutto ciò che il personaggio Socrate esprime senza formula o con formula semplice, e dottrina o metodo o studio o tratto caratteristico

del Socrate storico tutto ciò che al personaggio Socrate viene da lui stesso o da altri personaggi attribuito con formule reiterative, facenti cioè riferimento a ciò che Socrate dice o fa abitualmente fuori della scena del dialogo»³⁷.

Questo metodo ci sembra un po' troppo meccanico, e ben difficilmente applicabile con esattezza ad un autore antico, che, come Platone, rivive e ricrea il pensiero di Socrate; invece, ci sembra che Capizzi abbia perfettamente ragione nel sostenere che il Socrate storico non è rintracciabile nei soli dialoghi giovanili di Platone, in quanto concetti socratici vengono ripetuti anche in alcune opere di mezzo e perfino nelle ultime opere della vecchiaia³⁸.

Ci sembra comunque necessario, per il momento, limitarci a stabilire quanto segue: per le ragioni che vedremo, il documento che si impone come storico nel suo complesso è l'*Apologia di Socrate*, cui andrebbero aggiunte le pagine finali del *Simposio*, e in larga misura la metodologia elenctica dei dialoghi aporetici.

Tranne che nell'*Apologia*, il Socrate dei dialoghi plaè tonici è una *maschera poetica che rappresenta il vero dialettico*. Platone ha mantenuto la centralità della maschera di Socrate non solo in tutte le sue opere giovanili, in cui predomina senza dubbio il pensiero socratico, ma anche in quelle di mezzo in cui egli procede decisamente oltre Socrate con la scoperta della metafisica delle Idee e con la dottrina dell'anima tripartita. E la centralità della maschera drammaturgica di Socrate in questi dialoghi del periodo di mezzo ben si giustifica, in quanto le nuove dottrine 'che vengono presentate costituiscono dottrine cui egli era pervenuto mediante sviluppi sistematici del metodo e della dottrina del maestro. Nei tardi dialoghi, quando, cioè, Platone affronta tematiche che vanno oltre l'orizzonte cui era pervenuto mediante il pensiero socratico - in quanto affronta problemi di alta dialettica in senso metafisico, di cosmologia e di legislazione - la maschera drammaturgica di Socrate scompare o diventa comunque marginale, per lasciare spazio alla maschera di Parmenide nel dialogo omonimo, a quella dello Straniero di Elea nel *Sofista* e nel *Politico*, a quella di Timeo nel dialogo omonimo, o a quella dell'Ateniese nelle *Leggi*.

Tuttavia, come vedremo, se anche ci si limitasse alla sola *Apologia di Socrate*, da questo documento si ricaverebbe il messaggio del Socrate storico pressoché in tutta la sua interezza, data la ricchezza di contenuto e la forza comunicativa di questo scritto.

Ma conviene concludere il discorso su Platone come testimone di Socrate con due affermazioni radicalmente opposte, che fungono da efficace stimolo di carattere dialettico. Nietzsche scriveva: «Il Socrate di Platone è in senso vero e proprio una caricatura, un essere sovraccarico di attributi»³⁹. Patočka all'opposto, come abbiamo già ricordato, afferma: «Platone è il più significativo fattore del sobrietismo; se lo escludiamo dalla tradizione socratica, non resta niente di eccelso e di sublime»⁴⁰.

c) *Senofonte* - Sugli scritti socratici di Senofonte e su Senofonte come testimone del pensiero di Socrate si è detto pressoché tutto e il contrario di tutto: in positivo e in negativo.

Già Hegel elogiava Senofonte nel modo che segue: «Se ci domandiamo se Senofonte o Platone ci abbia ritratto più fedelmente Socrate nella sua personalità e nella sua dottrina, risponderemo non essere dubbio che, circa la personalità e il metodo, in generale circa l'esteriorità della conversazione socratica, dobbiamo anche a Platone un ritratto di Socrate molto esatto e forse più fine, ma che circa il contenuto del suo sapere e la maturità del suo pensiero dobbiamo attenerci di preferenza a Senofonte»⁴¹.

Molto-più spinto è il giudizio di Nietzsche: «Il Socrate platonico è

propriamente una caricatura; egli, infatti, è sovraccarico di qualità che mai si potranno incontrare in una persona sola. Platone non è abbastanza autore drammatico, da conservare la stessa immagine di Socrate anche solo in un dialogo. La caricatura è, dunque, perfino una caricatura fluida. Invece i *Memorabili* di Senofonte danno un'immagine realmente fedele, che è esattamente intelligente, quanto lo era il modello; bisogna però saper leggere questo libro. I filologi, in fondo, ritengono che Socrate non abbia nulla da dir loro, perciò si annoiano alla lettura di questo libro, per altri invece esso è una lettura che trafugge il cuore e, insieme, rende felici»⁴². E alcuni studiosi hanno incentrato per intero la ricostruzione del pensiero di Socrate (in positivo o in negativo) basandosi prevalentemente su Senofonte⁴³.

Ma ecco una frizzante reazione di Bertrand Russell, che può servire da efficace pungolo: «Esiste una tendenza a pensare che tutto ciò che Senofonte dice debba essere vero, dato che egli non aveva lo spirito sufficiente per immaginare qualcosa che non fosse vero. Questo genere di argomentazione non è affatto valido. La narrazione fatta da uno stupido intorno a ciò che ha detto un uomo intelligente non è mai esatta, perché egli inconsciamente traduce ciò che sente in frasi che può capire. Preferirei che sul mio conto riferisse il peggiore dei miei nemici (purché filosofo) piuttosto che un amico digiuno di filosofia. Non possiamo quindi accettare ciò che Senofonte dice, sia che svolga qualche concetto filosoficamente difficile, sia che esponga un'argomentazione per dimostrare che Socrate fu condannato ingiustamente»⁴⁴.

Vlastos cerca di neutralizzare il severissimo giudizio di Russell, obiettando: «Ma Senofonte è tutt'altro che uno stupido. La sua *Ciropedia* è un avventurarsi nella letteratura del romanzo didattico tanto intelligente da giungere a noi dall'antichità classica. Sia in quell'opera che copiosamente in altre Senofonte dà mostra di un penetrante giudizio sul mondo e sugli uomini. Se fossi stato uno dei diecimila Greci lasciati senza guida nelle zone selvagge dell'Anatolia, in cerca di un comandante a cui affidare il compito di riportarci salvi alla civiltà, dubito che avrei potuto scegliere uno che fosse più adatto di Senofonte allo scopo; la mia scelta sarebbe caduta certamente su lui piuttosto che su Russell»⁴⁵.

Resta comunque il fatto che Senofonte non è un filosofo, e quindi - come qualcuno ha rilevato con una bella immagine metaforica - Senofonte, anche se non comprendeva a fondo Socrate, risulta essere un testimone affidabile, come un fattorino che non conosce con precisione la merce che trasporta, ma che tuttavia la trasporta in maniera abbastanza accurata⁴⁶.

In ogni caso, resta certo che, se il Socrate storico fosse stato proprio quello descritto da Senofonte, egli non avrebbe certamente sollecitato Aristofane a comporre la commedia delle *Nuvole*, e, in particolare, come è stato giustamente rilevato, non sarebbe stato giudicato un pericolo pubblico, e quindi condannato a morte dagli Ateniesi.

Rimane vero, in ogni caso, che gli scritti di Senofonte costituiscono una fonte ricca di una straordinaria quantità di notizie, che, però, diventano qualcosa di veramente vivo e stimolante solo se lette e interpretate alla luce di ciò che ci dice Platone.

d) *I Socratici minori* - Testimoni del pensiero di Socrate, oltre Platone e Senofonte, sono certamente anche gli altri discepoli del filosofo: Eschine, Antistene, Aristippo, Euclide, Fedone.

Di ciascuno di essi è stato tramandato il modo con cui hanno incontrato Socrate e sono diventati suoi discepoli, che risulta particolarmente eloquente.

Di Eschine si narra che si sia recato da Socrate dicendogli che non aveva

null'altro da offrirgli se non se stesso. Al che Socrate avrebbe risposto: «Non ti avvedi, dunque, della grandezza del tuo dono?»⁴⁷.

Di Antistene si narra che solo dopo che aveva già fondato una sua scuola udì Socrate, e che ne ricavò tanto beneficio da giungere a sollecitare i suoi stessi discepoli a diventare, insieme a lui, discepoli di Socrate. Ci viene riferito inoltre che, siccome abitava al Pireo, ogni giorno percorreva ben quaranta stadi per poter ascoltare Socrate⁴⁸.

Di Aristippo si narra che, dopo aver udito Socrate in occasione dei giochi olimpici, fu colto da tale turbamento che decise di trasferirsi da Cirene ad Atene per diventare suo uditor⁴⁹.

Di Euclide si narra addirittura che, essendo di Megara, poiché gli Ateniesi, in seguito a un dissidio con quella città, minacciarono di morte quei Megaresi che osassero entrare in Atene, continuò ciononostante a recarsi nottetempo ad Atene, travestendosi da donna⁵⁰.

Di Fedone si narra che sia stato liberato da Socrate da un postribolo, in cui si trovava, caduto in schiavitù⁵¹.

Per quanto concerne i discepoli, Socrate, nel discorso conclusivo, fatto dopo che era stata decisa in modo definitivo la condanna, afferma che coloro che avevano votato per la sua morte credendo di liberarsi di lui, che cercava di costringerli a rendere conto della propria vita, si sbagliavano, perché dopo la sua morte si sarebbe verificato proprio il contrario:

Vi dico che vi accadrà proprio il contrario. Molti saranno quelli che vi metteranno a prova, ossia tutti quelli che io trattenevo; e voi non ve ne rendevate ben conto. E saranno tanto più aspri, quanto più sono giovani; e voi vi arrabbierete ancora di più⁵².

In effetti, tranne Eschine, che fu più un letterato che un filosofo, tutti gli altri discepoli sopra menzionati hanno fondato una propria scuola, con una certa risonanza, anche se rimasero filosoficamente a grande distanza da Platone.

Data l'impostazione di questa nostra opera, noi richiameremo questi discepoli soprattutto per la conferma dell'idea centrale del pensiero di Socrate, che è quella che maggiormente ci interessa⁵³.

e) *Aristotele* - La posizione che gli studiosi hanno assunto nei confronti di Aristotele è contraddittoria.

Da un lato, a partire da Eduard Zeller, lo Stagirita è stato considerato come l'uomo di fiducia e il referente di base per discriminare ciò che appartiene a Platone e ciò che appartiene a Socrate⁵⁴.

Dall'altro, è stato invece considerato poco attendibile dal punto di vista storico.

In effetti, Aristotele non fu un contemporaneo di Socrate, e di conseguenza non poté conoscere direttamente il Socrate educatore, e quindi la potenza, la forza e la portata formativa del suo messaggio. In particolare, le sue conoscenze non potevano che essere di seconda mano.

Inoltre, egli ha ricostruito e presentato il pensiero di Socrate in funzione delle proprie categorie e lo ha valutato sulla base delle proprie scoperte, come vedremo⁵⁵.

Tuttavia, se opportunamente dimensionate e comparate con quelle dei discepoli diretti di Socrate, anche le informazioni che Aristotele ci fornisce possono essere utili.

Il fulcro teoretico del pensiero socratico

ABBIAMO GIÀ SOPRA chiamato in causa il curioso giudizio di Maier, secondo cui il pensiero di Socrate non sarebbe un pensiero filosofico in senso forte, ma, per dirla con linguaggio aristotelico che lo stesso studioso usa, sarebbe una forma di «saggezza» e non di «sapienza» (di conoscenza scientifica).

Ma si tratta di un giudizio condizionato da un modo di intendere la filosofia come un sistema coerente e organico di dottrine in modo formale secondo lo schema impostosi soprattutto in età moderna, e non secondo la prospettiva che fu propria dei tempi antichi.

È bene ricordare che per gli antichi la filosofia era una dottrina di vita, che attendeva la propria verifica soprattutto nella vita e con la vita stessa. In effetti, la filosofia di Socrate ha coinciso a perfezione con la sua stessa vita, e quindi anche con la sua morte che di quella vita è stata il suggello.

Di personaggi come Socrate si può ben dire con Patočka quanto segue: «Il posto loro proprio era la vita, dalla quale non si sono tirati fuori neppure per un istante, per incarnare le loro fatiche in un lavoro a sé stante, separato da chi lo svolge, irrigidito, legato e condotto a un'esistenza a sé stante, come se si trattasse di un mero oggetto, il quale, anche se fosse un capolavoro nel vero senso del termine, non porterebbe comunque con sé il calore dell'evento da cui si è originato»⁵⁶.

Ma per essere filosofi in senso classico, si può costruire una vita solo in funzione di *alcune idee forti*, che ruotano intorno a un'idea centrale da cui tutte derivano.

Ancora Patočka dice giustamente: «Facciamo notare come questa concezione filosofica [di Socrate] sia compatta; non si tratta di una serie di idee collegate con un legame logico posticcio, bensì di un'unica; prendiamo uno qualsiasi dei detti socratici, per esempio, "la virtù come intelligenza", "nessuno pecca volontariamente", "la cura dell'anima", "al buono non può accadere nulla di male": tutto questo è essenzialmente una stessa idea, solo sempre in un aspetto diverso, come una serie di semi da cui sempre nasce la stessa cosa. In questa ottica, la concezione di Socrate è una figlia fedele della speculazione antica: ogni pensiero, ogni motivo, viene pensato non con un processo di combinazione e costruzione astratta, bensì quasi con un processo di maturazione organica, con una metamorfosi graduale, nel senso di Goethe, ove in ogni parte è contenuto l'intero, e ove l'intero è solo lo sviluppo del motivo fondamentale che è contenuto in ogni parte»⁵⁷.

Bergson stesso, in *La pensée et le mouvant*, affermava: «Un filosofo degno di questo nome non ha mai detto che una sola cosa»⁵⁸.

E l'oggetto della ricerca socratica è *stato sempre e solo l'uomo*. Come è noto, Socrate non fece indagini sui problemi concernenti la *physis* di cui si erano occupati i filosofi prima di lui, e dichiarò espressamente nella sua difesa al processo:

Io di tali cose non ho proprio conoscenza, cittadini di Atene!⁵⁹

Senofonte riassume la posizione di Socrate nei confronti dei filosofi naturalisti nel modo che segue:

Non discuteva sulla natura dell'universo, come la maggior parte degli altri, indagando in che modo esista quel che i dotti chiamano "cosmo" e per quali necessità accadano i vari fenomeni celesti: quanti si mettevano in tali ricerche li definiva

insipienti. Intorno a costoro ragionava così: ritengono di conoscere già tanto le cose umane che si mettono in tali indagini, ovvero, tralasciando le cose umane ed esaminando quelle divine, credono di agire come si conviene? E si meravigliava che alla loro mente non balzasse manifesta l'impossibilità di risolvere tali questioni, poiché anche quelli che erano orgogliosi di trattarle non si accordavano mai l'uno con l'altro, ma erano tra loro molto simili a gente che vaneggi⁶⁰.

L'idea centrale di Socrate, come abbiamo già anticipato nella *Prefazione* e come dimostreremo ampiamente, è quella intesa a fornire una risposta al grande enigma posto dal dio Apollo a chi entrava nel tempio di Delfi: «Conosci te stesso», ossia intesa a risolvere quello che è in fondo il più grande dei problemi: «*Uomo, chi sei?*».

La risposta di Socrate, per la prima volta presentata in modo preciso e sistematico, è questa: «L'uomo è la sua *psyché*». E, se così è, il compito principale dell'uomo che è quello di prendersi cura di sé, verrà a essere quello di *prendersi cura della propria anima*.

Proprio da questa idea forte Socrate ha dedotto tutte le altre idee morali di cui parleremo; si tratta di *idee che hanno capovolto la tavola dei valori tradizionali dei Greci*⁶¹.

E con questa stessa idea forte si connette *in toto* il metodo dialettico messo in atto da Socrate, che mirava, come abbiamo già accennato e come meglio vedremo⁶², a *liberare l'anima degli uomini dal falso sapere per poter conoscere a fondo se medesimi*. Metodo che, inteso in modo corretto, risulta essere non altro che *il metodo rivolto in sommo grado proprio alla «cura dell'anima»*, e quindi il metodo dialettico-confutatorio che liberava le anime dagli errori, con cui Socrate metteva in atto l'esortazione datagli dal dio di «vivere filosofando».

Contenuto e metodo del filosofare socratico, pertanto, coincidono a perfezione, in quanto ruotano attorno allo stesso punto focale.

Ed è proprio facendo centro su questo punto-base – per usare una espressione di Dilthey – che si può comprendere il tutto⁶³; e le varie testimonianze acquistano, in questo modo, sia pure in differente misura, non solo un senso, ma anche una precisa coerenza logica e una solida consistenza storica.

Passiamo, dunque, all'esame analitico di questi punti, incominciando da una preliminare trattazione sul motto iscritto all'ingresso del tempio di Delfi «Conosci te stesso», e sul suo significato.

II

L'EPIGRAFE «CONOSCI TE STESSO» INCISA SULLA FACCIATA DEL TEMPIO DI DELFI

Il significato del grande messaggio apollineo
la sua ricezione e il suo sviluppo
nella filosofia di Socrate

Genesi e carattere apollineo del motto «Conosci te stesso»

L'ESORTAZIONE «Conosci te stesso» (*gnóthi sautón*) ha assunto una posizione di ammonimento morale paradigmatico di carattere strettamente filosofico soprattutto con Socrate – il cui messaggio, come vedremo sulla base di precisi documenti, ruota per intero intorno a questo perno teoretico –, e nell'ambito della cultura occidentale ha avuto una storia di effetti di straordinaria portata, sotto certi aspetti senza paragoni.

Ma qual è la genesi del motto? Chi lo ha creato? E qual era il suo preciso originario significato?

Porfirio, nell'opera *Sul "Conosci te stesso"*² fa richiamo a quattro differenti opinioni al riguardo.

a) Alcuni pensavano che fosse stato creato da Femonoe o da Fenotea, ritenute inventrici dell'esametro (la prima aveva svolto anche il ruolo di Pizia a Delfi).

b) Altri ritenevano invece che ne fosse autore uno dei Sette Sapienti: Biante, oppure Talete, oppure Chilone.

c) Altri ancora sostenevano la tesi che si trattasse di un responso dell'Oracolo di Delfi, dato quindi da Apollo stesso, alla richiesta rivoltagli da Chilone su quale fosse il precetto più importante che l'uomo dovesse apprendere. (Ricordiamo che Chilone, uno dei Sette Sapienti, è il primo importante uomo politico di Sparta di cui è stata conservata memoria, attivo intorno alla metà del VI secolo a.C.).

d) Porfirio ricorda, infine, la tesi sostenuta da Aristotele nello scritto *Sulla filosofia* (una delle più importanti delle opere pubblicate dallo Stagirita, di cui ci sono pervenuti solo alcuni frammenti)³, ossia che si tratti del motto scritto sulla facciata del tempio di Delfi ricostruito in pietra, dopo che era stato distrutto.

Ricordiamo che il tempio in pietra di Apollo in Delfi era stato ricostruito verso la fine del VI secolo a.C. (potrebbe essere il terzo o addirittura il quarto: il primo sarebbe stato costruito con alloro, il secondo con forme di ali congiunte con cera, il terzo – che potrebbe però coincidere con il secondo – in bronzo; ma le fonti sono discordi.).

Dunque, il motto «Conosci te stesso» doveva trovarsi inciso sulla facciata del tempio in pietra di Apollo al di sopra dell'ingresso, e doveva essere un messaggio emblematico proprio della religione apollinea.

Si tenga presente il fatto che, per quanto risultino fra loro differenti, le quattro tesi degli antichi sulle origini del motto hanno come comun denominatore Apollo. Ricordiamo, inoltre, che non solo Chilone, che avrebbe posto il quesito all'Oracolo, ma addirittura tutti i Sette Sapienti

avevano offerto e consacrato ad Apollo stesso le massime della loro sapienza, come Platone attesta in questo passo:

Tra gli antichi vi furono Talete di Mileto, Pittaco di Mitilene, Biante di Priene, il nostro Solone, Cleobulo di Lindo, Misone di Chene, e settimo tra costoro si annoverava Chi-Ione di Sparta: tutti quanti furono ammiratori, appassionati amanti e discepoli dell'educazione spirituale spartana. E che la loro sapienza fosse di tale natura lo si può capire considerando quelle sentenze concise e memorabili, che furono pronunciate da ciascuno, e che, radunatisi insieme, essi offrirono come primizie di sapienza ad Apollo, nel tempio di Delfi, facendo scolpire quelle sentenze che tutti celebrano: "Conosci te stesso" e "Nulla di troppo"⁵.

Il motto «Conosci te stesso», pertanto, veniva in tutti i casi connesso con Delfi e con la religione apollinea.

Il significato originario del «Conosci te stesso»

SUL PRECISO SIGNIFICATO del messaggio che il motto «Conosci te stesso» comunicava a chi entrava nel tempio per avere rapporto con Apollo e con il suo Oracolo, si può ben dire che gli studiosi – malgrado alcune divergenze – hanno raggiunto un accordo di fondo. Apollo invitava l'uomo a *riconoscere la propria limitatezza e finitezza*, e quindi a mettersi in rapporto col dio, che è completamente diverso da lui, sulla base di questa precisa consapevolezza.

Dunque, a chi entrava nel tempio di Delfi veniva detto con quel motto quanto segue: «Uomo, ricordati che *sei un mortale* e che, come tale, tu ti avvicini al *dio immortale*».

Bruno Snell scrive giustamente: «Abbiamo, nell'era arcaica, massime analoghe: "Non tentare di scalare il cielo inflessibile", "Non pretendere di sposare Afrodite"; numerosi miti rappresentano il pericolo di questa *hybris*. Ma è caratteristico del motto delfico che esso esprime la massima nella forma più universale e si appella al giudizio dell'uomo. È, questa, *la più pura e più bella forma di ammonimento da parte di un dio greco*; qui il pensiero della punizione e dell'utile scomparire per far posto al giudizio umano»⁶.

I prodromi della massima, come alcuni studiosi hanno ben rilevato, sono presenti, in modo abbastanza chiaro, anche se ancora generico, già in Omero.

Nell'*Iliade* Apollo ammonisce Diomede nel modo che segue:

Bada, Titide, tirati indietro, e con gli dèi
non metterti al paro, che non è certo uguale la stirpe
degli dèi immortali e degli uomini che arrancano a terra⁷.

Ad Achille Apollo rivolge analoghe parole:

Perché mai, figlio di Peleo, inseguì coi piedi veloci
un dio immortale, tu che sei mortale? Non ti sei accorto

che io sono un dio, ma senza tregua continui a smaniare!⁸.

E ad Apollo, a colloquio con Posidone, Omero mette in bocca la metafora divenuta assai celebre che paragona la stirpe degli uomini alla stirpe delle foglie:

Scuotitore della terra, che non sono saggio tu dovresti dire,
se con te mi mettessi a combattere per far piacere ai mortali
miserabili, che simili a foglie una volta si mostrano
pieni di forza, quando mangiano il frutto dei campi,
una volta cadono privi di vita⁹.

Il senso del messaggio delfico verrà più volte ripreso e ribadito dai poeti, in particolare da Pindaro e dai tragici.

Nell'ottava *Pitica* viene espresso un concetto di uomo che traduce il messaggio espresso dal motto apollineo in un modo poetico, che viene considerato, a giusta ragione, veramente emblematico:

Siamo di un giorno.
Uno, che è?
Nessuno, che è?
Sogno d'un'ombra è l'uomo.
Ma se viene una luce che è dal cielo,
tutto si fa fulgore intorno agli uomini,
il Tempo si fa dolce¹⁰.

E nella terza *Pitica* viene precisato:

Non si deve pregare dagli Dei
ciò che a cuore mortale non conviene.
Si veda il nostro passo,
la nostra parte.
Anima, non cercare
una vita immortale.
Ma compi ciò che puoi, l'opera tua¹¹.

E nella quinta *Istmica* viene ulteriormente ribadito:

E non desiderare
d'essere Zeus (...)
ai mortali conviene ciò che muore¹²,

Su questa stessa linea si muove Sofocle, che accentua in modo assai forte la mortalità come carattere essenziale dell'uomo.

Nell'*Elettra*, al coro viene fatto dire:

I mortali per sorte comune
devono morire tutti [...]¹³.

Pensa, Elettra, che sei nata da padre mortale;
e Oreste era un mortale;
dunque non piangere troppo.
Tutti siamo votati alla morte¹⁴.

Nell'*Aiace*, Odisseo dice:

Vedo che noi che viviamo
non siamo nient'altro
che fantasmi o vane ombre¹⁵.

Nell'*Edipo re*, il coro commenta:

Ahi, generazioni di mortali,
come pari al nulla
la vostra vita io calcolo.
Quale uomo, quale,
riporta felicità maggiore
che sembrare beato,
e con quest'apparenza scomparire?¹⁶.

Infine in un frammento di Sofocle si legge:

La natura umana deve pensare cose umane¹⁷.

Il «Conosci te stesso» in Eraclito

PRIMA DI PARLARE DI SOCRATE è opportuno fare riferimento, in via preliminare, all'improvviso emergere in primo piano del «Conosci te stesso» nel pensiero di Eraclito, per due motivi.

In primo luogo, si vedrà come, trasportato dal piano religioso a quello filosofico, il messaggio del motto delfico assuma un significato in gran parte nuovo.

In secondo luogo, la giusta comprensione della posizione di Eraclito ci aiuterà a comprendere, per un gioco dialettico di antitesi, le ulteriori novità rivoluzionarie che il motto assumerà con Socrate, e ci farà anche intendere per quali ragioni Aristotele nel suo scritto *Sulla filosofia* darà alla svolta impressa da Socrate una importanza preminente nell'evoluzione spirituale del popolo greco.

Leggiamo, in primo luogo, le relative testimonianze pervenuteci al riguardo.

Plutarco riferisce:

Eraclito, come se avesse fatto una grande impresa, disse «ho cercato me stesso». Infatti, fra le cose che sono scritte in Delfi, è ritenuta come la più divina di tutte la sentenza «Conosci te stesso»¹⁸.

In gioventù sosteneva di non sapere nulla, ma giunto all'età matura affermava di avere appreso tutto. Non fu discepolo di nessuno, ma dichiarava di *investigare se stesso e di apprendere tutto da se stesso*¹⁹

Dunque, l'esame di se stesso – e non anche l'esame degli altri – era inteso da Eraclito come metodo per apprendere, come *fonte di ogni conoscenza*. Ed è proprio questa posizione che risulta in radicale antitesi rispetto a quella che assumerà invece Socrate, per cui l'esame di sé non è possibile se non *in stretta connessione con l'esame degli altri*, quindi come educazione e formazione spirituale di sé insieme con gli altri, e dunque in dimensione sociale, con i presupposti e le conseguenze che questo comporta.

Ma per quale motivo Eraclito ha ristretto il motto «Conosci te stesso» in una dimensione egocentrica, spinta addirittura a limiti estremi?

La risposta a tale domanda viene fornita dallo stesso atteggiamento da lui assunto nella sua vita nel confronto con gli altri uomini, e dal suo totale isolamento. Disprezzò i suoi concittadini di Efeso, e rifiutò l'invito fattogli di preparare nuove leggi per la Città. Preferì giocare con i fanciulli invece che partecipare al governo della Città. Finì con il trascorrere la sua vita sui monti, nutrendosi di erbe. Volle rendere pubblica la sua opera, depositandola nel tempio di Artemide, e componendola con uno stile oscuro, in modo che risultasse comprensibile solamente agli iniziati alla filosofia e che non fosse quindi accessibile al volgo²⁰.

Nietzsche ha tratteggiato, con il suo stile tagliente, un ritratto spirituale di Eraclito veramente toccante, e ha interpretato il significato di fondo del suo «indagare se stesso» in modo originalissimo, che conviene qui richiamare.

Nietzsche include le sue riflessioni su Eraclito nello scritto *Sul pathos della verità*²¹, in cui parla di quegli uomini che vivono per la ricerca della verità stessa, e nel fare questo seguono strade assai impervie. Fra tali uomini proprio i filosofi emergono come i cavalieri più temerari. In effetti, dice Nietzsche, «il percorrere la strada da soli rientra nella loro essenza»²² e devono avere una resistenza veramente eccezionale alle avversioni contro di loro. Eraclito viene richiamato proprio come un esempio di superbia del sapiente, considerata di una portata tale, che senza di lui non si potrebbe neppure immaginare.

Nietzsche scrive: «Ma del sentimento di solitudine che compenetrava l'eremita del tempio di Artemide in Efeso si può avere un presentimento agghiacciante solo nella più selvaggia desolazione della montagna. Da lui non sgorga nessun sentimento strapotente di commozione compassionevole, *nessun desiderio di aiutare e salvare*: egli è come un astro privo di atmosfera. Il suo occhio fiammeggiante, rivolto all'interno, guarda solo apparentemente, spento e glaciale, verso l'esterno. Attorno a lui, proprio sul baluardo della sua superbia, irrompono le onde della follia e della perversità; con disgusto egli volge lo sguardo da tutto ciò. Ma anche gli uomini di animo sensibile si scostano da una tale maschera tragica; un siffatto essere può apparire più comprensibile in un santuario appartato, in mezzo alle immagini degli dèi, accanto a un'architettura fredda e grandiosa. [...] A lui non importava nulla di tutto ciò che si poteva domandare agli uomini, e che gli altri sapienti prima di lui si erano preoccupati di domandare. "Ho cercato e indagato me stesso" egli disse

usando una parola con cui si designa la consultazione di un oracolo, quasi che in lui stesso e in nessun altro si fosse veramente realizzato e avverato il principio delfico “Conosci te stesso”»²³.

Ricordiamo che malgrado questa posizione di totale isolamento e malgrado lo stile del suo scritto, che sotto certi aspetti richiama davvero quello sibillino dei responsi oracolari, Eraclito suscitò grande rispetto e ammirazione.

Questo epigramma, riportato da Diogene Laerzio, è particolarmente significativo:

Non volgere troppo in fretta i fogli del libro di Eraclito di Efeso. Il sentiero è veramente inaccessibile. Sono tenebre fonde come la notte, senza luce. Ma se ti guida un iniziato, la sua luce è più chiara della luce del sole²⁴.

Tuttavia la più grande luce sul motto delfico «Conosci te stesso» doveva venire da Socrate, come vedremo.

Testimonianze di Platone e di Senofonte sui rapporti della filosofia di Socrate con la massima apollinea del tempio di Delfi

SULLA QUESTIONE DELLE FONTI da cui attingiamo informazioni sul pensiero socratico e sul metodo critico che conviene seguire per una corretta utilizzazione delle medesime dovremo trattare nei prossimi capitoli. Qui ci limitiamo a richiamare alcune parti di certe testimonianze basilari – che avremo modo di analizzare con ampiezza, dimostrando la loro credibilità storica –, le quali illustrano molto bene la questione che stiamo trattando e che vedremo essere il nocciolo stesso del pensiero di Socrate.

Una delle testimonianze più pregnanti, che riassume il messaggio di fondo della filosofia socratica e il suo nesso con il motto delfico, è contenuta nel prologo del grande dialogo *Fedro* di Platone.

Alla domanda posta dal colto Fedro a Socrate, se credesse ancora a certi miti, come quello di Borea che aveva rapito Orizia, o se pensasse invece che, come alcuni dotti stavano facendo, si dovesse procedere alla loro «razionalizzazione», individuando il nucleo concettuale dei messaggi che contenevano, Platone fa rispondere al nostro filosofo quanto segue:

Per quanto mi riguarda, Fedro, considero queste interpretazioni ingegnose, però proprie di un uomo molto esperto e impegnato, ma non troppo fortunato: se non altro, per il motivo che, dopo questo, diventa per lui necessario raddrizzare la forma degli Ippocentauri, poi quella della Chimera, e gli piove addosso tutta una folla di Gorgoni e Pegasi e di altri esseri straordinari e le stranezze di certe nature portentose. E se uno, non credendoci, vuole portare ciascuno di questi esseri in accordo col verisimile, servendosi di una sapienza rozza come questa, dovrà avere a sua disposizione molto tempo libero.

Ma per queste cose io non ho tempo libero a disposizione. E

la ragione di questo, mio caro, è la seguente. Io non sono ancora in grado di conoscere me stesso, come prescrive l'iscrizione di Delfi; e perciò mi sembra ridicolo, non conoscendo ancora questo, indagare cose che mi sono estranee. Perciò, salutando e dando addio a tali cose e mantenendo fede alle credenze che si hanno di esse, come dicevo prima, vado esaminando non tali cose, ma me stesso, per vedere se non si dia il caso che io sia una qualche bestia assai intricata e pervasa di brame più di Tifone, o se, invece, sia un essere più mansueto e più semplice, partecipe per natura di una sorte divina e senza fumosa arroganza²⁵.

In riferimento a questo emblematico del *Fedro*, Kierkegaard fa alcuni rilievi che convergono in modo perfetto con quanto stiamo dicendo: «Benché Socrate avesse cercato con tutte le forze di raccogliere conoscenze sull'uomo e di conoscere se stesso, benché per secoli egli sia stato lodato come l'uomo che indubbiamente ha meglio conosciuto l'umanità, egli invece confessa che la ragione per cui egli provava tanta ripugnanza a riflettere sulla natura di esseri come Pegaso e le Gorgoni era perché non si rendeva ancora conto se egli (il conoscitore degli uomini) non fosse un mostro più strano di Tifone, oppure un essere più amabile e più semplice che partecipa per natura a qualcosa di divino (cfr. *Fedro*, 229 E). Questo sembra un paradosso. Ma non bisogna pensare male del paradosso; perché il paradosso è la passione del pensiero, e i pensatori privi del paradosso sono come amanti senza passione: mediocri compagni di gioco. Ma la potenza estrema di ogni passione è sempre di volere la propria fine: così la passione più alta della ragione è di volere l'urto, benché l'urto possa in qualche modo segnare la sua fine. È questo allora il supremo paradosso del pensiero, di voler scoprire se stesso»²⁶.

Ma per scoprire se stesso, il pensiero viene a urtare contro qualcosa che l'uomo non può pensare, che Kierkegaard indica come l'«ignoto», e che considera come *ciò che è divino*: «Esso però non è qualcosa di umano, per quanto noi conosciamo l'uomo, e neppure qualche altra cosa che noi conosciamo. Questo sconosciuto chiamiamolo allora *Dino*»²⁷.

E tale «urto della ragione» di cui parla Kierkegaard in riferimento al passo del *Fedro* coincide con quello che Socrate stesso indica come possibile *tangenza che l'uomo ha* non col mostro Tifone, ma *per natura con il divino*.

Già nell'*Apologia di Socrate* – ossia nello scritto in cui, per le ragioni che vedremo, Platone ha presentato il maestro come «figura storica» e non, come in quasi tutti gli altri dialoghi, come «maschera drammaturgica» –, il cardine del messaggio filosofico di Socrate è indicato proprio nell'*esame di sé e degli altri*, nella concezione dell'anima (*psyché*) come ciò che più conta nell'uomo (e addirittura come la sua essenza), e nella concezione che prendersi cura di sé significa prendersi cura non di *ciò che si ha*, ossia del corpo e dei beni materiali, ma di *ciò che veramente si è*, ossia dell'anima.

Leggiamo il passo che meglio di ogni altro esprime il credo filosofico di Socrate, presentato come risposta a una eventuale proposta degli Ateniesi di assolverlo dalla condanna a condizione che cessi di far filosofia:

Pertanto, anche se voi ora mi faceste uscire dal carcere non dando retta ad Anito [...], e, contrariamente a quello che lui afferma, mi diceste: «Socrate, noi non daremo retta ad Anito e ti permetteremo di uscire dal carcere, però a questa

condizione, ossia che tu non dedichi più il tuo tempo a un tale tipo di indagini e non faccia più filosofia; ma se sarai preso a fare ancora queste cose, morirai»; e con ciò, come dicevo, mi lasciaste uscire dal carcere a patto che rispettassi queste condizioni, allora io vi darei questa risposta: «Cittadini ateniesi, vi sono grato e vi voglio bene; però ubbidirò più al dio che non a voi; e finché abbia fiato e sia in grado di farlo, io non smetterò di filosofare, di esortarvi e di farvi capire, sempre, chiunque di voi incontri, dicendogli quel tipo di cose che sono solito dire, ossia queste: "Ottimo uomo, dal momento che sei ateniese, cittadino della Città più grande e più famosa per sapienza e potenza, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze per guadagnarne il più possibile e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona?"».

E se qualcuno di voi dissenterà su questo e sosterrà di prendersene cura, io non lo lascerò andare immediatamente, né me ne andrò io, ma lo interrogherò, lo sottoporro a esame e lo confuterò. E se mi risulterà che egli non possenga virtù, se non a parole, lo biasimerò, in quanto tiene in pochissimo conto le cose che hanno il maggior valore, e in maggior conto le cose che ne hanno molto poco.

E farò queste cose con chiunque incontrerò, sia con chi è più giovane, sia con chi è più vecchio, sia con uno straniero, sia con un cittadino, ma specialmente con voi, cittadini, in quanto mi siete più vicini per stirpe.

Infatti queste cose, come sapete bene, me le comanda il dio. E io non ritengo che ci sia per voi, nella Città, un bene maggiore di questo mio servizio al dio.

Infatti, io vado intorno facendo nient'altro se non cercare di persuadere voi, e più giovani e più vecchi, che non dei corpi dovete prendervi cura, né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e con maggiore impegno che dell'anima, in modo che diventi buona il più possibile, sostenendo che la virtù non nasce dalle ricchezze, ma che dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico²⁸.

Socrate ribadisce questa stessa tesi dopo aver ricevuto la condanna nella prima delle due votazioni, ossia nel suo secondo discorso, con cui avrebbe dovuto patteggiare una pena alternativa alla condanna a morte, impegnandosi a smettere di fare filosofia:

Se vi dicessi che questo significherebbe disubbidire al dio e che per questa ragione non sarebbe possibile che io vivessi in tranquillità, voi non mi credereste, come se io facessi la mia «ironia».

Se, poi, vi dicessi che il bene più grande per l'uomo è fare ogni giorno ragionamenti sulla virtù e sugli altri argomenti

intorno ai quali mi avete ascoltato discutere e *sottoporre a esame me stesso e gli altri*, e che una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta; ebbene, se vi dicessi questo, mi credereste ancora di meno. Invece, le cose stanno proprio così come vi dico, o uomini²⁹.

Sulle dottrine contenute in questi passi dovremo tornare a più riprese. Qui, però, è opportuno anticipare il richiamo a due concetti particolari, che interessano da vicino la tematica che stiamo trattando in questo capitolo.

In primo luogo, il dio cui si fa richiamo in tutti e due i passi è proprio il dio Apollo; e il filosofare viene presentato da Socrate come *un preciso compito assegnatogli dal dio, cui egli non può venire meno senza disobbedire al mandato ricevuto dal dio stesso*.

Ecco come questo concetto viene ben espresso nel passo che precede il primo di quelli che abbiamo letto:

Io, dunque, cittadini ateniesi, avrei fatto una terribile azione, se [...], quando il dio mi ha assegnato il posto, almeno come ho ritenuto e creduto, di vivere filosofando e *sottoponendo ad esame me stesso e gli altri*, per paura della morte o di qualcos'altro avessi abbandonato questo posto. Sarebbe cosa davvero terribile! E allora veramente a giusta ragione mi si porterebbe in tribunale, per il motivo che non credo che esistano gli dèi, *in quanto io disobbidisco all'oracolo*, ho paura della morte e sono convinto di essere sapiente, mentre non lo sono³⁰.

In effetti, proprio dal responso dell'oracolo di Delfi, che lo giudicò il più sapiente dei Greci – come vedremo –, Socrate ha fatto iniziare la propria attività in modo costante e sistematico.

In secondo luogo, va messa in rilievo *la dimensione sociale* che il «Conosci te stesso» assume con Socrate. Infatti, egli sottopone all'esame «se stesso e gli altri», i giovani e i vecchi, i cittadini ateniesi e i forestieri, come viene ribadito nei passi letti.

Dunque, *la posizione che aveva assunto Eraclito viene da Socrate capovolta: quella difficile strada dell'esame e della conoscenza di sé egli volle compierla sempre e solamente insieme con gli altri*, con le complesse conseguenze che questo comporta.

Anche il dialogo platonico *Alcibiade maggiore* contiene pagine essenziali su questo argomento³¹. Tale dialogo, come è noto, viene considerato da non pochi studiosi come spurio. Noi non siamo di questo parere; ma se anche non fosse un'opera di Platone, rimarrebbe un documento essenziale per la questione che stiamo trattando, e, al limite, costituirebbe un documento che rafforzerebbe addirittura quanto dice Platone medesimo.

Di queste pagine dovremo parlare in modo dettagliato a più riprese, in quanto in esse viene dimostrato come *l'uomo sia la sua anima* e come il compito principale dell'uomo *sia la cura dell'anima*. Qui ci limiteremo a rilevare il richiamo al motto del tempio di Delfi:

Orsù, mio caro, da' retta a me e all'iscrizione di Delfi, «Conosci te stesso» [...]³².

Ma è forse facile conoscere se stessi ed era un buono a nulla

colui che ha posto quell'iscrizione sul tempio di Delfi, oppure si tratta di una cosa difficile e non alla portata di tutti? [...]»³³.

L'anima ci ordina di conoscere colui che comanda «Conosci te stesso»³⁴.

È bene inoltre rilevare che la soluzione del problema della conoscenza e della cura di sé viene presentata come condizione essenziale per una preparazione adeguata del vero uomo politico, capace di mettere in atto nella Polis ciò che permette di «ben governarla e salvarla»³⁵. Dunque, la conoscenza e la cura di se stesso *hanno un valore sociale e politico* – che per il Greco classico coincide con il valore morale – veramente di prim'ordine.

Leggiamo un passo di Werner Beierwaltes, che mette bene in rilievo tale *dimensione politica* del «Conosci te stesso», proprio facendo riferimento all'*Alcibiade maggiore*: «Conoscere se stessi non significa infatti ripiegarsi in sé in modo solipsistico, abbandonando la sfera politica, ma è al contrario presupposto di una significativa apertura alla *polis*. In termini positivi, questo significa che chi conosce se stesso (sé come l'«altro» da sé) conosce anche le attività e i bisogni degli altri cittadini che pretendono un ordine giusto nella vita sociale della *polis*. È possibile che i cittadini posseggano benessere e «felicità» solo se all'interno della *polis* viene attuata l'*areté*, ed è compito del politico far partecipare a ciò tutti i componenti della *polis*. «Perciò, Alcibiade, la felicità degli Stati non dipende né da mura, né da triremi né da cantieri e nemmeno dal numero dei cittadini e dall'estensione del territorio, ma dalla virtù» (134 B 7-9). Questa affermazione significa che è necessario realizzare giustizia e temperanza (C 10 s.). E questo coincide con l'azione di quel soggetto che guarda «a ciò che è divino e luminoso... Se invece vi comporterete ingiustamente, mirando a ciò che è empio e oscuro, le vostre azioni diverranno naturalmente simili a ciò che non è divino e oscuro, perché *non conoscerete voi stessi*»³⁶.

Per concludere su questo punto, riportiamo un passo di Senofonte, che riferisce gli stessi concetti espressi da Platone, sia pure in modo più generico e molto meno incisivo:

Dimmi, chiese Socrate, o Eutidemo, sei mai stato a Delfi?

Due volte almeno, per Zeus.

E ti sei accorto che sul tempio, in qualche parte, sta scritto: «Conosci te stesso»?

Certo.

E non hai badato a quelle parole, oppure vi hai posto attenzione e hai messo veramente mano a esaminare chi sei?

No, per Zeus; questo pensavo di saperlo senz'altro: perché difficilmente avrei conosciuto qualche altra cosa, se non conoscevo me stesso.

E ti sembra che conosca se stesso chi sa soltanto il proprio nome o chi, avendo esaminato se stesso e le sue attitudini rispetto alle funzioni cui l'uomo è destinato, sa valutare le sue capacità, come i compratori di cavalli, i quali non ritengono di

conoscere il cavallo che vogliono conoscere prima d'aver esaminato se è docile o indocile, se è forte o debole, se è veloce o tardo, e, insomma, quali sono i pregi o i difetti rispetto all'uso che se ne voglia fare?

Mi sembra, rispose, che chi non conosce le proprie capacità, ignora se stesso.

E non è chiaro che moltissimi beni vengono agli uomini dalla conoscenza di se stessi, moltissimi mali, invece, dalla falsa valutazione del proprio valore?³⁷.

Il «Conosci te stesso» come uno degli assi portanti del pensiero dei Greci

PER POTER COMPRENDERE in modo adeguato l'importanza e la portata storica della posizione assunta da Socrate a proposito del «Conosci te stesso», occorre rendersi ben conto di due cose: in primo luogo, il motto, proprio a causa di Socrate, si è imposto come un punto focale del pensiero filosofico; in secondo luogo, già con Platone, ma ancora di più con i Neoplatonici, ha assunto una dimensione metafisico-teologica che va decisamente oltre l'orizzonte socratico.

Tuttavia, comprendendo la cospicua dilatazione che il significato del motto ha assunto in Platone e nei Neoplatonici e quindi l'area semantica assai più estesa che è venuto a ricoprire, sarà possibile intendere ancor meglio la precisa posizione di Socrate, molto più vicina all'originario significato della religiosità delfica.

Proprio nelle pagine dell'*Alcibiade maggiore*, che seguono immediatamente quelle in cui viene espresso il pensiero peculiare di Socrate, Platone ripensa a fondo questa dottrina del Maestro e dischiude una nuova dimensione, di ampia portata, nella sfera del «Conosci te stesso».

La tesi che egli sviluppa si può riassumere nel modo che segue: per poter conoscere adeguatamente noi stessi, dobbiamo *guardare il divino che è in noi*. In altri termini: l'uomo si conosce solo ponendosi faccia a faccia con il divino che è nella sua anima e misurandosi con esso.

Platone parte dalla metafora della vista, analizzando il modo in cui il nostro occhio, per vedersi, deve guardare l'occhio di un'altra persona, nella cui pupilla appare riflesso come una immagine in uno specchio. In altri termini: l'occhio, per vedere se stesso, deve guardare ciò che è simile ad esso, e in particolare la parte migliore, quella da cui nasce la forza stessa della vista. Se guarda in altra parte, non vede se stesso.

E così, se l'uomo è la sua anima, e se l'anima vuole conoscere se stessa, dovrà guardare la parte migliore di se stessa, ossia l'intelligenza, che è la parte più divina, ossia il divino in noi:

SOCRATE - Ma allora, caro Alcibiade, anche l'anima, se vuole conoscere se stessa, deve guardare nell'anima e soprattutto in quella parte in cui sorge la virtù dell'anima, la sapienza, e in altro cui questa assomigli?

ALCIBIADE - Mi sembra di sì, Socrate.

SOCRATE – Possiamo perciò dire che vi sia una parte dell'anima più divina di quella in cui hanno sede il conoscere e il pensare?

ALCIBIADE – Non è possibile.

SOCRATE – Ebbene, questa parte è simile al dio, e chi la contempla e conosce tutto ciò che è divino, dio e il pensiero, giunge a conoscere anche se stesso il più possibile.

ALCIBIADE – Sembra.

SOCRATE – Ma allora, come gli specchi sono più chiari di quello che si trova nel nostro occhio e più puri e luminosi, così anche il dio è più puro e luminoso della parte migliore della nostra anima?

ALCIBIADE – È naturale, Socrate.

SOCRATE – Perciò, guardando al dio e, tra le cose umane, alla virtù dell'anima, ci serviremo dello specchio più bello, e così potremo vedere e conoscere noi stessi il più possibile³⁸.

Plotino si spinge ancora più avanti, e nella quinta *Enneade* scrive:

L'Intelligenza contempla il Dio, potremmo dire. Ma se si deve riconoscere che conosce Dio, si è costretti ad ammettere, per la stessa via, che conosce anche se stessa. E infatti conoscerà tutto ciò che ha origine da Lei e che il Dio ha dato e ciò che essa può. Ma se l'Intelligenza impara e conosce queste cose, conosce perciò se stessa, poiché una delle cose donate è lei stessa, o meglio, è lei stessa tutti questi doni. Perciò, se conosce Dio imparando dalle sue potenze, conoscerà anche se stessa, poiché venne di lassù e trasse di lassù tutto il suo potere³⁹.

A sua volta, Porfirio, in una delle *Sentenze sugli intelligibili*, ribadisce:

Se [...] ci è connaturale sussistere nella nostra essenza, arricchirci di noi stessi, e non andare verso ciò che non siamo e impoverirci di noi stessi per ritrovarci nuovamente nella povertà, sebbene la ricchezza sia presente; e se noi che non siamo separati dall'Ente né per luogo né per essenza né ne siamo tagliati fuori per qualcos'altro, ci separiamo da Lui nella conversione al non-essere, ebbene riceviamo allora come giusta punizione per aver abbandonato l'Ente di abbandonare e non conoscere noi stessi; nonostante questo, per amore di noi stessi, possiamo rientrare nuovamente in noi stessi e unirci così a Dio⁴⁰.

I tardi Neoplatonici imponevano come testo di base per l'avviamento alla filosofia proprio l'*Alcibiade maggiore*. E Proclo, nel suo commentario a questo dialogo, affermava che il principio di ogni filosofia sta proprio

«nella conoscenza pura e autentica di se stessi»⁴¹, e che la purificazione e il compimento di se medesimi non poteva iniziare se non da «ciò che raccomanda il dio in Delfi»⁴².

Il «Conosci te stesso» nell'opera «Sulla filosofia» di Aristotele

NELLO SCRITTO *Sulla filosofia* Aristotele trattava dell'origine e dello sviluppo delle conoscenze, a cominciare non solo dagli Egiziani, ma addirittura dagli antichi Magi persiani, per giungere alla prima e più antica sapienza dei Greci – ossia quella dei teologi, degli Orfici e dei Sette Sapienti –, e per proseguire fino allo sviluppo raggiunto dalla filosofia al suo tempo.

Per quanto concerne la genesi del motto «Conosci te stesso», lo Stagirita riteneva di doverla far risalire anteriormente a Chilone e ai Sette Sapienti, ossia, come abbiamo già sopra detto, all'epoca della ricostruzione del santuario di Delfi in pietra, e quindi lo considerava *una rivelazione di Apollo mediante la Pizia*.

Inoltre, collegava espressamente il motto con la filosofia di Socrate, e si spingeva addirittura ad affermare che il filosofo si fosse recato personalmente a Delfi. La notizia ci è riferita da Diogene Laerzio, che la desume dai *Memorabili* di Favorino, che a sua volta la avrebbe ripresa dallo scritto di Aristotele⁴³. Tuttavia le testimonianze di Platone escluderebbero nettamente la verità di questa notizia.

Si può congetturare, come pensano alcuni studiosi, che Aristotele, nel fare allusione a un viaggio di Socrate a Delfi, pensasse al celebre responso della Pizia che aveva definito Socrate come l'uomo più sapiente dei Greci; ma questo responso fu dato non a Socrate stesso, bensì al suo amico Cherefonte. Peraltro, potrebbe anche trattarsi di un errore di Favorino. In ogni caso, resta determinante la connessione del motto con la filosofia di Socrate.

Ricordiamo ancora che Aristotele (come del resto anche Platone) riteneva che ciclicamente, a causa di diluvi e di catastrofi prodotte dal fuoco, gli uomini venissero in larga misura distrutti e che perdessero tutte le loro conoscenze, tranne alcuni germi basilari, e che poi procedessero al ricupero di esse in modo sistematico, secondo tappe e processi analoghi a quelli verificatisi nelle fasi precedenti.

Werner Jaeger, il primo studioso che ha ricostruito un quadro sistematico dell'opera aristotelica sulla base dei frammenti pervenutici, scrive, a proposito del problema che qui stiamo trattando: «... la relazione qui posta tra l'antico motto delfico e la genesi del nuovo indirizzo socratico di ricerca etica, conviene al nostro dialogo più di qualsiasi altro. Si tratta infatti di un esempio a sostegno della dottrina dell'infinito ripetersi di tutte le opinioni filosofiche nel corso della storia. Socrate diventa il rinnovatore del principio etico della religione apollinea, anzi, come Aristotele cerca di dimostrare con la visita di Socrate a Delfi, ha ricevuto proprio nella sede dell'antico oracolo l'impulso esterno per le sue indagini analizzando ogni esigenza morale del suo tempo. Il nesso di religione e filosofia, che qui diviene evidente, si estende per tutto il dialogo. La missione apollinea di Socrate era già stata ricordata da Platone nell'*Apologia*: qui la teoria dei ritorni periodici permette di interpretarla più profondamente, come una rinascita della saggezza delfica». Le conclusioni che lo studioso trae si impongono in modo emblematico: «Apollinismo e socratica sono i due fuochi della evoluzione etica del popolo greco»⁴⁴.

Plutarco e la ripresa dell'antico significato del motto ripensato in chiave metafisica

SU UNA LINEA in parte differente da quella di Platone e dei Neoplatonici si colloca Plutarco nel suo scritto *La E di Delfi*.

Sappiamo che sulla facciata del tempio apollineo di Delfi era appesa una grande «E». Una prima era stata costruita in legno, una seconda in ferro e una terza in oro, ed era stata fatta apporre dalla moglie dell'imperatore Cesare Augusto.

Plutarco scrive:

I ministri del tempio di Delfi chiamano la E d'oro quella di Livia, moglie di Augusto, la E di bronzo quella degli Ateniesi, ma la prima e più antica – che è fatta di legno – tuttora essi la chiamano la E dei sapienti⁴⁵.

Gli archeologi moderni e contemporanei sono ben lungi dall'aver fornito interpretazioni plausibili circa il significato di questa E.

L'interpretazione che presenta Plutarco è la più forte e la più toccante, anche se non è certa.

La «E» indicherebbe «*Ei*», che vuol dire Tu «*sei*», e significherebbe il modo più adeguato e compiuto da parte dell'uomo di porgere il saluto al dio, prima di entrare nel tempio, dopo aver letto il motto «Conosci te stesso». La risposta al motto «Conosci te stesso» con Tu «*sei*», significherebbe questo: *tu solo sei l'Essere che è e non perisce, mentre noi siamo apparenza di essere*.

Ecco il testo:

Si tratta di un modo, anzi del modo più compiuto, in sé e per sé, di rivolgersi al dio e di salutarlo: pronunciare questa sillaba significa già installarci nella intelligenza dell'essere divino. Mi spiego: il dio, quasi per accogliere ciascuno di noi nell'atto di accostarci a questo luogo, ci rivolge quel suo ammonimento «Conosci te stesso», che vale indubbiamente ben di più del consueto «Salve». E noi, in ricambio, confessiamo al dio: «Tu sei – *Ei*», e così pronunciamo l'appellativo preciso, veridico, e che solo si addice a lui solo.

In verità, a noi uomini non compete, rigorosamente parlando, l'essere. Tutta mortale, invero, è la natura, posta in mezzo com'è, tra il nascere e il perire; ella offre solo un fantasma e un'apparenza, fievole e languida, di sé. Per quanto tu fissi la mente a volerla cogliere, gli è come se stringessi con la mano dell'acqua. Più la costringi e tenti di raccogliarla insieme, e più le stesse dita, che la serrano tutt'intorno, la fan scorrere e perdere⁴⁶.

Dicevamo sopra che si tratta di una interpretazione molto acuta, più che di una notizia obiettiva e quindi storicamente certa, sull'originario significato della «E»; ma dal punto di vista filosofico è assai significativa e ci permette di trarre le conclusioni, ritornando a Socrate e ai rapporti strutturali del suo pensiero con il motto delfico.

In che senso il pensiero filosofico socratico rispecchia in modo perfetto l'antico senso religioso del motto delfico

Si sarà notato come quella distanza che veniva posta nell'antica interpretazione religiosa del motto «Conosci te stesso» fra il dio «immortale» e l'uomo «mortale», e quell'ammonimento all'uomo di tenere ben presente la propria finitezza e di non lasciarsi spingere dalla *hybris* a varcare i limiti, siano presentati in modo perfetto da Plutarco nell'ottica metafisica della trascendenza dell'Essere assoluto rispetto all'essere diveniente.

E in che senso Socrate ha tradotto il messaggio delfico nella propria ottica filosofica, che è ancora al di qua della metafisica?

Lo ha interpretato soprattutto in chiave gnoseologica ed etico-antropologica, potremmo dire con termini moderni.

Socrate ha dichiarato con chiarezza che «solo il dio è sapiente», e ha riconosciuto di avere personalmente solo una «sapienza umana», che, però, è *un non-sapere*, o, meglio, *un sapere di non sapere*, e che tale sapienza ha poco o nessun valore.

Leggiamo i due passi fondamentali dell'*Apologia*:

Io, cittadini ateniesi, mi sono procurato questa rinomanza, non per altro se non per una certa sapienza.

Qual è questa sapienza?

Quella che, forse, è una sapienza umana. Infatti, di questa può darsi veramente che io sia sapiente⁴⁷.

Cittadini, si dà il caso che, in realtà, sapiente sia il dio e che il suo oracolo voglia dire appunto questo, ossia che la sapienza umana ha poco o nessun valore.

E il dio sembra che parli proprio di me Socrate, e invece fa uso del mio nome, servendosi di me come di esempio, come se dicesse questo: «O uomini, fra di voi è sapientissimo chi, come Socrate, si è reso conto che, per quanto riguarda la sua sapienza, essa non vale nulla».

Appunto per questo anche ora, andando attorno, io ricerco e indago, in base a ciò che ha detto il dio, se io possa giudicare sapiente qualcuno dei cittadini e degli stranieri. E, dal momento che non mi sembra che siano tali, venendo in soccorso al dio, dimostro che non esiste un sapiente⁴⁸.

Va ricordato che già Sofocle scriveva:

La natura mortale deve avere pensieri mortali⁴⁹.

E ancor prima Eraclito aveva scritto:

La natura umana non ha conoscenza, quella divina sì⁵⁰,

Già per conto nostro, preparando la traduzione dell'*Apologia*, ci eravamo convinti della notevole corrispondenza del pensiero di Socrate con lo spirito della tradizione delfica. Nel consultare la bibliografia per preparare il presente volume abbiamo letto un articolo di Wolfgang Schadewaldt che, dopo aver fatto richiamo a molti dei passi che abbiamo sopra riportato, esprime questo pensiero in modo perfetto: «Questo "sapere di non sapere" è delfico nell'essenza. Come del resto l'uomo in generale, qui Dio delinea anche il sapere dell'uomo sulla base dell'insufficienza e limitatezze dell'uomo stesso. Tuttavia, appunto come un sapere che sa di essere un non-sapere, il sapere umano può essere ancora nella verità e avere un suo essere. La presunzione di sapere, che come ogni altra presunzione è odiata da Dio, non ha alcuna intima verità, ed è a un tempo oscurità e apparenza (*dóxa*). E Socrate, nel suo discorso (*Apologia*, 20 D), esprime l'opinione di avere egli pure una "certa" sapienza. Egli la esercita come un "servizio di Dio" (*latréia tou theou*)»⁵¹. Si tratta di una sapienza che non vuole raggiungere le cose che stanno in cielo e sottoterra, bensì di una sapienza «a misura di uomo» (*kat'ántropon*). E tale sapienza «a misura di uomo» è la filo-sofia, la quale, in un senso squisitamente delfico, «non è un "possesso di sapienza", bensì "una ricerca di sapienza", appunto *philosophia*, e per quanto degna di essere conosciuta dall'uomo, non potrà avere mai fine, e dovrà riconoscere di essere un "sapere di non sapere"»⁵².

Converrà leggere, per concludere su questo punto, anche una splendida notazione di Kierkegaard, che, a nostro parere, si pone al vertice di ogni altra interpretazione: «Non dimentichiamo mai - e quanti saranno che l'abbiano veramente saputo o che l'abbiano pensato? - non dimentichiamo mai che l'ignoranza di Socrate era una specie di timore di Dio o culto di Dio, che la sua ignoranza era la concezione ebraica tradotta in greco: il timore di Dio è principio della sapienza (*Sal.* 110, 10). Non dimentichiamo mai ch'egli era ignorante proprio per riverenza verso la divinità; ch'egli, in quanto era possibile per un pagano, stava in guardia come giudice sulla linea di confine tra Dio e l'uomo, badando che fosse stabilita la profonda differenza qualitativa tra loro, tra Dio e l'uomo, che Dio e l'uomo non s'identificassero *philosophice*, *poëtice* ecc. Ecco perché Socrate era l'ignorante, e perché la divinità a Delfi lo riconobbe come il più sapiente»⁵³.

Sulla base di quanto abbiamo detto in questo capitolo, emerge il seguente problema di fondo: sussiste un nesso strutturale fra questa posizione assunta da Socrate, quella di «non sapere», e la sua *decisione di non scrivere nulla*, oppure la rinuncia a scrivere dipende da altre e più complesse ragioni?

È questo il problema che dobbiamo ora affrontare e cercare di risolvere, nella misura del possibile.

III

LE RAGIONI PER CUI SOCRATE NON HA SCRITTO NULLA IN CONNESSIONE CON IL RUOLO RIVOLUZIONARIO DA LUI SVOLTO NELL'AMBITO DELLA CULTURA ORALE

Dall'oralità poetico-mimetica
all'oralità dialettica:
una rivoluzione sviluppatasi parallelamente
alla nascita della civiltà della scrittura

Il problema connesso con i motivi per cui Socrate non ha scritto nulla

LA PRIMA NOTAZIONE scritta con cui Nietzsche ha iniziato la discussione con Socrate, continuata poi per tutta la vita, risale al 1867, ed è contenuta nell'abbozzo del progetto di un'opera (poi non eseguita) sui cataloghi tramandatici delle opere scritte da Democrito. Riflettendo, ovviamente, sulla mole veramente imponente delle opere scritte da Democrito, Nietzsche pone l'attenzione sul fatto che Socrate non ha invece scritto assolutamente nulla, e solleva il problema della spiegazione e della valutazione di questo fatto.

Egli rileva quanto segue: «Noi non sappiamo ciò che ha spinto Socrate a non scrivere, e quindi a non lasciare alla posterità una chiara impronta del suo spirito: le sue ragioni devono essere state di una natura strana, perché a noi non riesce possibile comprendere questo tipo di "ascesi", che lo ha indotto a ingannarsi su quella che è una grande soddisfazione e allo stesso tempo lo ha sottratto al dovere, che è anche il privilegio delle menti eccellenti di esercitare la propria influenza sull'umanità futura e di agire non solo a vantaggio degli uomini effimeri del presente, ma per tutti i tempi».

Sandvoss, nel suo libro *Socrate e Nietzsche*¹, ha opportunamente portato in primo piano questo testo poco conosciuto (e non incluso nella maggior parte delle edizioni degli scritti del filosofo), e ha ben individuato i tre punti-chiave di esso:

1) il rifiuto di scrivere da parte di Socrate implica di per sé qualcosa che non è comprensibile;

2) nel fare questo Socrate si è ingannato, e mostra di non avere compreso la gratificazione spirituale che produce la scrittura;

3) è venuto meno al preciso dovere che aveva di esercitare la sua influenza sugli uomini del futuro, oltre che sui suoi contemporanei.

Questo testo, per la verità, nello stesso momento in cui solleva molto opportunamente il problema del non-scrivere da parte di Socrate, lo dichiara *eo ipso* incomprensibile, e quindi insolubile. Invece di cercare di rendere ragione di tale fatto, Nietzsche pronuncia due giudizi negativi: a) Socrate si è autoingannato e b) è venuto meno a un suo preciso dovere.

Sandvoss afferma che, in realtà, la ragione del fatto in questione viene ritenuta da molti di per sé evidente, e quindi viene considerata come

risolta e non bisognosa di alcuna trattazione particolare. In effetti, la comune opinione degli studiosi (per lo più espressa in modo implicito) è quella che abbiamo formulato in forma di domanda alla fine del capitolo precedente: Socrate non ha scritto nulla, perché dichiarava di non sapere nulla. In altri termini: il non-scrivere sarebbe una diretta conseguenza del non-sapere; se Socrate avesse scritto, avrebbe contraddetto e quindi smentito la propria affermazione di «non sapere»².

Tornando ai due giudizi di Nietzsche, va rilevato che essi, da un lato, sono certamente aprioristici e dogmatici, ma va anche detto che il «non scrivere» di Socrate costituisce un fatto oggi difficilmente comprensibile, in quanto l'uomo moderno e quello contemporaneo risultano vittime di «pre-giudizi» (in senso ermeneutico) della cultura della scrittura in cui sono cresciuti. Pertanto, il problema sollevato da Nietzsche e non risolto costituisce un cospicuo problema, che merita di essere approfondito e trattato in modo adeguato, cercando di entrare in quel giusto «circolo ermeneutico» che ci metta in condizione di risolverlo dal punto di vista storico.

In effetti, la soluzione del problema accettata dalla *communis opinio*, e alla quale Sandvoss fa riferimento come a qualcosa di ormai ben acquisito, non regge affatto per una serie di ragioni che avremo modo di mettere bene in evidenza nel corso di questo lavoro, fra le quali emergono le seguenti.

In primo luogo, il «non sapere» di Socrate è lungi dall'essere «ignoranza» nel senso comune del termine, in quanto ha una vera e propria funzione strutturale nell'ambito della metodologia del discorso dialettico-confutatorio, e costituisce l'asse portante della stessa «ironia», cifra emblematica del filosofare socratico.

In secondo luogo, la smentita più clamorosa dell'affermazione che il non-scrivere di Socrate sia una diretta conseguenza della sua affermazione di non-sapere e che lo scrivere costituirebbe una clamorosa contraddizione e smentita di quell'affermazione è fornita proprio dai primi dialoghi di Platone, ossia dai cosiddetti «dialoghi aporetici». Tali dialoghi, infatti, sono incentrati proprio sul «non-sapere» socratico, con la connessa dinamica del metodo dialettico-confutatorio, espresso in maniera perfetta proprio per iscritto.

Allora, quali sono le ragioni per cui Socrate non ha scritto nulla?

Il non-scrivere socratico affonda le sue radici nella cultura ellenica dell'oralità che nel quinto secolo a.C. giungeva al termine

A NOSTRO AVVISO, il «non scrivere» di Socrate affonda le sue radici nella cultura dell'oralità, che può essere adeguatamente compresa solo a due condizioni.

a) In primo luogo occorre acquisire adeguata conoscenza della tecnologia della comunicazione e delle modalità che sono proprie della diffusione e della conservazione di quella cultura.

b) In secondo luogo, occorre rendersi ben conto del fatto che Socrate capovolge forme e contenuti che erano propri di quella cultura, portando alle estreme conseguenze il passaggio rivoluzionario da una *oralità mimetico-poetica* a una *oralità concettuale-dialettica*, con tutta una serie di conseguenze che questo comporta.

Incominciamo con alcuni chiarimenti concernenti il primo punto, per passare poi, nei paragrafi successivi, a chiarire il secondo punto, che è

assai più complesso, e quindi non facile da intendere.

Sulla base degli studi fatti soprattutto nella seconda metà del secolo XX sono stati guadagnati alcuni punti-chiave concernenti la tecnologia della comunicazione, che si impongono ormai come acquisizioni irreversibili³.

La cultura dell'oralità è rimasta, di fatto, dominante in Grecia fino a gran parte del quinto secolo a.C. Solo negli ultimi tre decenni di tale secolo e soprattutto nella prima metà del quarto la scrittura si è imposta come mezzo di comunicazione in maniera definitiva.

Lo strumento principale di comunicazione nell'ambito della cultura dell'oralità è stata in prevalenza la poesia, che si imponeva dal punto di vista funzionale *come indispensabile mezzo formativo e informativo*. La poesia svolgeva, quindi, un ruolo notevolmente differente rispetto a quello che essa svolge nel mondo moderno e contemporaneo. Essa, come è stato giustamente detto, costituiva una vera e propria «enciclopedia» non solo della saggezza morale, ma anche del sapere tecnico, e il suo linguaggio era il linguaggio di riferimento della comunità colta.

Inoltre, il rapporto del poeta con il pubblico non era quello tipico dello «scrittore» con il «lettore», in quanto il pubblico non leggeva Omero, Esiodo e i tragici, ma li «ascoltava» dagli aedi, dai rapsodi e dagli attori, in vari modi, in varie occasioni e a più riprese. I maestri recitavano i poeti per istruire i giovani; i rapsodi recitavano i poeti nei simposi e nelle feste, in abitazioni private così come nella piazza del mercato; gli attori presentavano le tragedie e le commedie nei grandi teatri, secondo ritmi e tempi ben precisi.

L'asse portante di questo tipo di cultura era quindi «Mnemosyne», ossia la dea Memoria, con una serie di regole molto precise.

Havelock, uno dei più insigni studiosi della tecnologia della comunicazione nel mondo antico, scrive: «La poesia orale era lo strumento di un indottrinamento culturale il cui fine ultimo era la conservazione dell'identità del gruppo. Essa venne scelta per questa funzione perché, *in assenza di documenti scritti, i suoi ritmi e le sue formule fornivano l'unico meccanismo di ricordo e di reimpiego*»⁴. Havelock precisa ulteriormente che i contenuti costruttivi e formativi della poesia «potevano quindi rimanere efficaci *soltanto se venivano formulati anch'essi in linguaggio ritmico, la cui forma metrica e lo stile formulare davano sufficienti garanzie che le parole sarebbero state trasmesse e ricordate senza distorsioni*. [...] *I promemoria di una civiltà delle comunicazioni esclusivamente orali sono iscritti nei ritmi e nelle formule impresse nella viva memoria*»⁵.

L'uomo di oggi fatica a rendersi conto di questo: malgrado il fatto che i Greci usassero la scrittura a partire dall'ottavo secolo a.C. – come comprovano numerose iscrizioni pervenuteci –, si deve parlare di un predominio della cultura orale fino al quinto secolo a.C. E bisogna ricordare anche che non pochi studiosi, condizionati dalla cultura della scrittura in cui si sono formati, hanno dato un peso eccessivo a documenti scritti e a testimonianze pervenutici su materiali di scrittura usati. In realtà, per un lungo periodo di tempo, come è stato ben detto, c'è stato solo un «alfabetismo di corporazione», e nei primi due terzi del quinto secolo a.C. si può parlare solo di «semi-alfabetismo».

Pertanto, tutto lascia credere che nelle scuole dell'Attica l'introduzione della scrittura a livello primario iniziasse come prassi comune verso la fine del quinto secolo a.C., e che quindi la diffusione generale dell'alfabetismo vada collocata cronologicamente all'incirca alla fine della guerra del Peloponneso⁶.

Le conclusioni pienamente accettabili che lo studioso trae sono le seguenti: «In breve, nel considerare la diffusione della scrittura nell'uso

pratico ad Atene, noi presupponiamo una fase, caratteristica dei primi due terzi del quinto secolo, che possiamo chiamare di semi-alfabetismo, in cui la scrittura veniva gradualmente ma faticosamente propagata fra la popolazione, ma senza un corrispondente progresso nella capacità di leggere correntemente. E se ci soffermiamo a considerare la situazione che perdurò fin verso la fine della guerra del Peloponneso, ciò era inevitabile: come era possibile infatti procurarsi la quantità indispensabile di libri o periodici, unica condizione che rende possibile la lettura corrente? L'abitudine di leggere e scrivere non può essere introdotta nel popolo sulla base delle iscrizioni. [...] Si potrebbe usare con attendibilità la testimonianza degli oratori per dimostrare che verso la metà del quarto secolo questa rivoluzione silenziosa era già avvenuta, e che la classe colta della Grecia si era trasformata in una comunità di lettori»⁷.

Dunque, se per i primi due terzi del quinto secolo a.C. Atene passa attraverso una fase di «semi-alfabetismo» e se solo nell'ultimo terzo del quinto secolo viene introdotto l'uso della scrittura nelle scuole a livello primario, si deve concludere che nella prima metà della sua vita Socrate viveva in quel clima culturale di «semi-alfabetismo», e che nella seconda metà della sua vita assistette all'introduzione della scrittura a livello primario nelle scuole. Ma solo dopo la sua morte, ossia nel corso della prima metà del quarto secolo a.C., nacque e si diffuse una comunità di lettori, anticipata in certa misura dall'opera di alcuni filosofi e soprattutto dei Sofisti, e giunta a maturazione specialmente con gli Oratori.

Ma l'attività di Socrate si è svolta seguendo la prassi tradizionale, ossia *sempre e solo nella dimensione dell'oralità*: nei simposi, nelle palestre, nella piazza del mercato, nelle botteghe degli artigiani, per le vie della città.

La particolare rivoluzione portata da Socrate alle sue estreme conseguenze nell'ambito dell'oralità

SOCRATE, DUNQUE, ha svolto la sua attività di filosofo per intero nell'ambito dell'oralità; ma proprio in questo stesso ambito *ha portato a conclusione una rivoluzione di straordinaria portata, con cui veniva a concludersi una lunga storia, iniziata in particolare con il primo dei filosofi, Talete*.

In ogni caso, va tenuto ben presente quanto segue: ciò che Socrate portava a compimento nell'ambito dell'oralità *non avrebbe potuto essere conservato e sviluppato se non mediante la scrittura, ma, di per sé, non dipendeva dalla scrittura stessa*.

In effetti, è stata proprio la rivoluzione concettuale nata all'interno dell'oralità che, ad un certo punto, ha imposto l'alfabetizzazione e la diffusione della scrittura in modo sistematico; anche se, ovviamente, proprio la diffusione della scrittura ha a sua volta rafforzato e imposto il nuovo modo di pensare, che comunque non dipendeva dalla scrittura se non in maniera indiretta.

La tesi che ora abbiamo enunciato e che intendiamo puntualmente dimostrare capovolge, in certo senso, alcuni dei concetti-chiave espressi da Havelock nella sua celebre opera, e precisamente i seguenti quattro:

- 1) il modo di pensare dipenderebbe *in toto* dalla tecnologia della comunicazione e muterebbe solamente con il mutare di essa;
- 2) sarebbe stato l'imporsi della tecnologia della comunicazione mediante la scrittura che avrebbe mutato radicalmente il modo di pensare dei Greci;
- 3) in particolare sarebbe stato il nascere della prosa connessa con la

nascita della scrittura che avrebbe creato il modo di pensare per concetti astratti e avrebbe portato al superamento del modo di pensare per immagini tipico della poesia, strumento-base di comunicazione nell'ambito dell'oralità;

4) proprio nella rivoluzione prodotta dall'imporsi della scrittura consisterebbe quel momento da cui è nata la civiltà moderna, in quanto la cultura mediante la scrittura si sarebbe mossa su un binario del tutto nuovo rispetto all'oralità.

Leggiamo un passo di Havelock importante ed eloquente: «Per un popolo, il controllo esercitato sullo stile del suo linguaggio, per quanto indiretto, significa anche un controllo sul suo pensiero. Le due tecnologie di conservazione della comunicazione conosciute dall'uomo, ossia lo stile poetico col suo apparato acustico, e lo stile prosastico visivo col suo apparato visivo e materiale, ciascuno nel suo rispettivo ambito, controlla anche il contenuto di ciò che è comunicabile. In un certo complesso di circostanze, l'uomo riordina in parole la sua esperienza in un dato modo; nell'altro complesso, riordina la stessa esperienza diversamente, con parole diverse e diversa sintassi; e probabilmente, nel fare così, l'esperienza stessa si modifica. Ciò equivale a dire che gli schemi del suo pensiero hanno proceduto storicamente su due distinti binari, quello orale e quello scritto»⁸.

Insomma, sarebbe stata la tecnologia della scrittura *che da sola avrebbe reso possibile l'eliminazione del pensare per immagini* con la connessa terminologia e con la conseguente sintassi, e l'acquisizione di concetti astratti con la nuova sintassi ad essi connessa.

Vediamo in che senso queste tesi, a nostro avviso, vadano radicalmente modificate, ossia non respinte ma ridimensionate in modo strutturale.

Mediante la dialettica Socrate ha messo in crisi in modo definitivo la tecnologia della comunicazione mimetico-poetica

IN BASE A QUANTO abbiamo già precisato, risulta chiaro che una mutazione della tecnologia della comunicazione come quella avvenuta in Grecia fra il quinto e il quarto secolo a.C. si è imposta in modo irreversibile *in parallelo al nascere di un nuovo modo di pensare e di esprimersi, e di conseguenza si è diffusa a livello di cultura generale per soddisfare a nuovi bisogni spirituali*, e, naturalmente, creandone anche dei nuovi.

Particolarmente significativo, a nostro avviso, è il fatto che la tecnologia della comunicazione mediante la scrittura abbia impiegato più di trecento anni ad avere successo. Infatti, per il suo imporsi *dovette nascere nel frattempo, svilupparsi e diffondersi il nuovo modo di pensare per concetti, il quale non poteva essere comunicato, conservato e riutilizzato mediante gli strumenti tradizionali della cultura dell'oralità*.

In altri termini, è stato il nascere, nell'ambito dell'oralità stessa, di enunciati concettuali astratti e della connessa nuova sintassi a mettere in crisi il tradizionale modo di pensare per immagini e a imporre la necessità della scrittura.

Dunque, *le rivoluzioni sono state due*, sia pure fra di loro strettamente connesse e con analoga finalità:

1) quella avvenuta all'interno dell'oralità con il nascere di una nuova terminologia e di una nuova sintassi che ha messo in crisi le sue potenzialità e le sue capacità;

2) quella provocata dall'imporsi della tecnologia della scrittura, che sola risultava essere in grado di soddisfare ai nuovi bisogni.

Per la verità, Havelock riconosce, almeno in parte e senza rendersi ben conto della portata del suo riconoscimento, che il metodo della dialettica tipico di Socrate, e dunque un metodo praticato nell'ambito dell'oralità, *ha giocato un ruolo che può ben dirsi rivoluzionario*.

Lo studioso ripete a più riprese che la nascita del pensiero razionale, con l'emergere della personalità del *soggetto pensante* come autonoma rispetto all'*oggetto pensato* (che nella cultura orale mimetico-poetica si identificavano, come preciseremo più avanti), è stata prodotta dal «mutamento intervenuto nella tecnologia della comunicazione» e quindi dall'imporsi della scrittura. Ma nello stesso tempo si sente costretto ad ammettere quanto segue: «Questa separazione del soggetto dalla parola ricordata è forse a sua volta il presupposto dell'impiego crescente, nel corso del quinto secolo, di un espediente considerato spesso caratteristico di Socrate, ma che forse era di carattere generale ed era usato per attaccare l'abitudine dell'identificazione poetica e indurre la gente a voltarle le spalle. *Questo era il metodo della dialettica*; non necessariamente quella forma evoluta di ragionamento logico concatenato che si trova nei dialoghi di Platone, ma l'espediente originario nella sua forma più semplice, *che consisteva nel chiedere a un interlocutore di ripetere quanto aveva detto e di spiegare quel che intendeva dire*. In greco le parole che esprimono il dire, lo spiegare e il significare possono coincidere. Vale a dire, la funzione originaria della domanda dialettica era semplicemente quella di costringere l'interlocutore a ripetere un'enunciazione già fatta, con la tacita premessa che tale enunciazione aveva qualcosa di insoddisfacente, e che era meglio formularla nuovamente. Ora, l'enunciazione in parola, se riguardava importanti questioni di tradizione culturale e di etica, doveva essere di natura poetica e impiegare le immagini e sovente anche i ritmi della poesia. Era tale da invitare a identificarsi con qualche esempio emotivamente efficace, e a ripeterlo più e più volte. Ma il dire "Che cosa intendi dire? Ripetilo", disturbava bruscamente il piacevole compiacimento offerto dalla formula o dall'immagine poetica. Significava usare parole diverse, e queste parole equivalenti non riuscivano poetiche; dovevano essere prosaiche. All'atto in cui veniva posta la domanda, le fantasie dell'interlocutore e dell'insegnante venivano turbate, e il sogno per così dire spezzato, sostituito da qualche spiacevole sforzo di riflessione e di calcolo. In breve, la dialettica, arma che sospettiamo venisse impiegata in questa forma da un intero gruppo di intellettuali nell'ultima metà del quinto secolo, era uno strumento per ridestare la coscienza dal suo linguaggio di sogno e per stimolarla a pensare astrattamente. Nel far ciò, nacque la concezione "io che penso intorno ad Achille", in luogo dell'altra "io mi identifico con Achille"»⁹.

Ben si comprende quindi, rileva lo stesso Havelock, perché Socrate criticasse i poeti, dimostrando, mediante il suo martellante metodo dialettico, che essi non erano in grado di spiegare che cosa intendessero dire con le loro opere, o meglio non erano in grado di presentare precise spiegazioni razionali delle affermazioni da loro fatte. E con questo Socrate metteva in crisi quel sistema di riferimento verbale e quel metodo cui la comunità era strettamente legata.

Ed è appunto su questo che ora dobbiamo fare alcune precisazioni.

I punti-chiave essenziali della tecnologia della comunicazione dell'oralità poetico-mimetica messi in crisi dalla dialettica

IN CHE COSA CONSISTE, in modo preciso, quel «sistema di riferimento» lessicale e sintattico dell'oralità tradizionale che Socrate mette in crisi in modo definitivo? Qual è il nuovo vocabolario e quale la nuova sintassi che propone?

1) Il vocabolario della oralità tradizionale indicava uomini in concreto, azioni, fatti ed eventi di vario genere, inclusi nella dimensione della narrazione, che implicava necessariamente quanto segue.

In particolare, la molteplicità predominava nettamente sull'unità a tutti i livelli. Facciamo un esempio particolarmente significativo: in Omero non c'è un termine che indichi il corpo umano in modo unitario, ma ci sono nomi che indicano prevalentemente le parti in cui esso si articola. Bruno Snell precisa: «Veramente in Omero non troviamo nemmeno un vocabolo che corrisponda a braccio e gamba, ma soltanto per indicare l'avambraccio, l'altra parte del braccio, il piede, la parte inferiore e la parte superiore della gamba. Manca altresì una parola che designi il tronco nel suo complesso»¹⁰.

Tutto veniva presentato nello scorrimento temporale del «passato», «presente» e «futuro».

La narrazione era di carattere in prevalenza «paratattico», che implica giustapposizione e successione, senza precisa esplicitazione dei nessi logici che connettono le parti, o comunque con una riduzione di tali nessi a livello immaginifico.

2) La sequenza narrativa veniva poi espressa in maniera formulare, ossia secondo criteri che agevolavano la memorizzazione nel grado più elevato. La memorizzazione veniva poi garantita mediante una «ripetizione» continua, in vari modi e in varie occasioni.

Havelock precisa: «La recitazione da parte di un citarista a beneficio di un allievo non è tutto. L'allievo cresce e forse dimentica. La sua viva memoria deve essere consolidata ad ogni passo dalla pressione sociale. Questa viene messa in opera nel mondo degli adulti quando, nell'esecuzione privata, la tradizione poetica viene ripetuta durante la mensa o il banchetto o il rituale familiare, e in quella pubblica nel teatro o sulla piazza del mercato. Alle recitazioni professionali ad opera di poeti, rapsodi ed attori, si aggiungono la recitazione degli adulti e degli anziani e la ripetizione dei bambini e degli adolescenti. La comunità cospira inconsapevolmente con se stessa per mantenere viva la tradizione e per rafforzarla nella memoria collettiva di una società in cui tale memoria collettiva non è che la somma di quelle individuali, e queste debbono essere continuamente ricaricate a tutti i livelli di età»¹¹.

3) Una struttura portante di questa tecnologia della comunicazione poetica era l'«imitazione» a vari livelli.

Il poeta creava i personaggi mediante l'imitazione della realtà. Il rapsodo-attore, poi, imitava i personaggi che presentava nella recita (esempio emblematico è quello che Platone presenta nello *Ione*). Gli ascoltatori, infine, erano coinvolti in questo processo di «imitazione», come in uno stato di partecipazione e di identificazione emotiva con i contenuti espressi dal discorso poetico¹².

Il dialogo *Ione* di Platone esprime in modo perfetto tale identificazione emotiva del rapsodo con l'enunciato poetico che esprimeva, che, naturalmente, si comunicava anche agli ascoltatori in modo assai cospicuo:

SOCRATE - Allora, Ione, dimmi anche questo, e non nasconderti ciò che ti chiedo. Quando tu reciti bene dei versi e

commuovvi profondamente gli spettatori, sia che tu canti Odisseo che balza sulla soglia di casa e appare ai Proci spargendo le frecce ai loro piedi, o Achille che si lancia su Ettore, o qualcuna delle sventure di Andromaca, o di Ecuba, o di Priamo; ebbene, in quel momento, sei in possesso della tua ragione o sei fuori di te, e l'anima tua per ispirazione divina crede di essere presente ai fatti che narri, sia che essi avvengano in Itaca, a Troia o in altro luogo qualsiasi cui si riferiscono i carmi?

IONE - Come è chiara, per me, Socrate, questa prova che mi porti! Ti risponderò senza nasconderti nulla. Quando recito qualcosa che muove a compassione, gli occhi mi si riempiono di lacrime; e quando recito qualcosa di pauroso e terribile, mi si rizzano i capelli sul capo dallo spavento, e il cuore mi sussulta!

SOCRATE - E allora? Diremo, Ione, che sia in senno quest'uomo, il quale, ornato di variopinte vesti e di corone d'oro, pianga nei sacrifici e nelle feste, senza che abbia perduto nessuna di queste sue cose, o provi timore stando in mezzo a più di ventimila persone amiche, senza che nessuno lo spogli o gli faccia ingiustizia?

IONE - No, per Zeus, Socrate, a dire il vero.

SOCRATE - E non sai che sulla maggior parte degli spettatori voi producete questi medesimi effetti?

IONE - Lo so bene, perché ogni volta, dall'alto del mio palco, li vedo piangere, guardare attoniti e allibire alle mie parole¹³.

L'identificazione emotiva comportava, di conseguenza, una sorta di identificazione del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto, come momento particolare dell'inserimento del soggetto in senso globale nella tradizione orale. «Questa infatti - spiega Havelock - aveva immerso la personalità nella tradizione, e resa impossibile una consapevole separazione da essa»¹⁴.

Già i filosofi presocratici (come vedremo meglio nel prossimo paragrafo) si erano mossi su un piano che comportava la modificazione di questi presupposti di base, ma è stato proprio Socrate a metterli in crisi in maniera radicale e a tracciare alcune linee sulle quali si è poi mosso il pensiero filosofico occidentale.

1) Il nuovo vocabolario non fa riferimento alla descrizione della cosa, ma alla natura e alla ragion d'essere della cosa stessa di cui si parla, quindi mira a raggiungere al di là delle immagini quelle che ben possiamo chiamare «essenze» espresse in forma di «concetti» (mira al guadagno del «che cos'è» della cosa).

E il guadagno del «che cos'è» implica, come spiegheremo in modo dettagliato, un passaggio dalla «molteplicità» alla dimensione dell'«unità». Socrate spiegherà le virtù dell'uomo proprio riducendole all'unità della loro essenza (la conoscenza).

E il discorso sul «che cos'è», ossia sull'essenza della cosa, comporta anche il totale superamento della strategia della narrazione nella scansione temporale del passato, presente e futuro, in quanto le essenze delle cose si pongono al di fuori del tempo, permangono sempre identiche

a se medesime.

Inoltre, il tipo di ragionamento che porta alla individuazione dell'essenza delle cose non può più essere di carattere «paratattico», ma deve essere «ipotattico», ossia un ragionamento che si basa su precisi nessi logici, adeguatamente messi in rilievo.

Havelock dice giustamente: «La filosofia dimenticò gradualmente il suo obiettivo originario, che era stato quello di annullare il fascino mnemonico della narrazione. Essa vi sostituì il tentativo di annullare il fascino degli oggetti materiali. In entrambi i casi, l'altra pretendente alla nostra adesione filosofica è una astratta facoltà raziocinante che conosce identità immutabili»¹⁵.

2) La struttura formulare del discorso espresso mediante il verso poetico e la connessa meccanica della *ripetizione* per la *memorizzazione* sono totalmente eliminate dal metodo della dialettica socratica, di cui parleremo ampiamente¹⁶. Il metodo dialettico, infatti, si incentra su una dinamica di «domanda» e «risposta», che implica un totale superamento di ogni forma di assimilazione di ciò che è stato detto da altri e quindi il superamento della ripetizione meccanica del memorizzato; esso insegna a sviluppare un modo di pensare autonomo mirato alla conoscenza della cosa stessa messa in discussione, come vedremo.

3) Infine, proprio la meccanica dell'«imitazione» nella sua complessa struttura e dinamica, nonché la connessa identificazione di soggetto e oggetto che implicava, con Socrate vengono messe per intero fuori gioco, proprio con la grande tesi dell'anima (*psyché*) come essenza dell'uomo e della cura dell'anima come compito morale supremo.

Di questo problema dovremo trattare a lungo in prossimi capitoli¹⁶; ma fin d'ora ci fa piacere mettere in rilievo il fatto che Havelock stesso abbia riconosciuto in Socrate colui che ha scoperto e comunque portato in primo piano *l'identità della persona umana con la sua anima (psyché)*. Con questa scoperta, ovviamente imposta e consacrata da Platone in modo definitivo, lo spirito dei Greci «deve cessare di frantumarsi in una serie interminabile di stati d'animo. Deve distaccarsene e, con uno sforzo di volontà, concentrarsi fino al punto che può dire: "Io sono io, un piccolo universo autonomo, capace di parlare, pensare ed agire indipendentemente da ciò che mi trovo a ricordare". Ciò equivale ad accettare la premessa che c'è un "io", un "soggetto", un'"anima", una coscienza che si governa da sola e che scopre la ragione dell'azione in se stessa piuttosto che nell'imitazione dell'esperienza poetica. *La dottrina della psiche autonoma è la controparte del rifiuto della cultura orale*»¹⁷.

Solo un punto di questo testo va modificato: la dottrina della *psyché* autonoma è, sì, la controparte del rifiuto della cultura orale, ma va subito specificato che si tratta della *cultura orale mimetico-poetica*. Inoltre - e questa è la tesi che noi sosteniamo e che modifica radicalmente la tesi di Havelock - la dottrina della *psyché* autonoma che si impone come la controparte del rifiuto della cultura orale mimetico-poetica è *avvenuta con Socrate nell'ambito della oralità stessa nella nuova forma, ossia mediante l'oralità dialettica, e non nell'ambito della scrittura* (o non nell'ambito della sola scrittura).

Dunque, non è stata la scrittura - o, per meglio dire, la sola scrittura - a mettere in atto *questa* rivoluzione. Essa è stata invece messa in atto e sollecitata da una *forma di oralità che si opponeva a una forma di oralità antitetica e tendeva a sostituirla*. Va comunque tenuto ben presente il fatto che questa rivoluzione, anche se non è stata prodotta dalla scrittura in quanto tale, non avrebbe potuto proseguire se non *mediante la scrittura*, per le ragioni di cui parleremo più avanti.

Ma c'è ancora un punto che merita di essere approfondito, prima di concludere il tema di questo capitolo, ossia il ruolo svolto dai Presocratici in questa rivoluzione.

Nessi fra il pensiero dei Presocratici e la dialettica di Socrate e conclusione sul problema delle ragioni per cui Socrate non ha scritto nulla

Le innovazioni che i filosofi presocratici hanno portato nella cultura greca dipendono non solo e non tanto dalle cose che hanno detto, ma in larga misura dal *modo in cui le hanno dette*. In altri termini, sono risultati determinanti in modo particolare non solo i tipi di problemi che essi hanno posto, ma anche l'impostazione che hanno dato ad essi e i modi in cui hanno cercato di risolverli. Proprio a partire dal primo dei filosofi, ossia da Talete di Mileto, i problemi vengono impostati e risolti non più in funzione delle immagini e del mito, bensì prevalentemente in funzione del *logos*.

Già Aristotele nel primo libro della *Metafisica* rilevava, in maniera assai pertinente, che la tesi di Talete secondo cui l'acqua è il principio di tutte le cose non corrisponde affatto, come alcuni ritenevano, alle affermazioni di quegli antichi secondo i quali le cose si generavano dal dio *Oceano* e da *Teti*, dea del mare, e che gli dèi giuravano sul nome del fiume Stige, ossia sull'acqua, considerata come ciò che è più degno di rispetto. *Infatti, Talete non parlava in forma di mito, ma ragionava in funzione del «logos», ossia in funzione della teoria razionale di quello che sarebbe stato chiamato «principio», inteso come ciò da cui tutti gli esseri sono costituiti, da cui derivano e in cui si risolvono.*

E questo era un preciso distacco di notevole portata dal modo di pensare per immagini, proprio della cultura poetico-mimetica dell'oralità comune. E Talete – è bene ricordarlo – non ha lasciato scritti e ha operato *in toto* nella dimensione dell'oralità.

Anche i primi Pitagorici che hanno trattato addirittura di problemi matematici, lo hanno fatto nella dimensione dell'oralità.

Senofane, Parmenide ed Empedocle hanno usato la scrittura in forma poetica, in quanto la prosa era ancora ai suoi inizi e non si era ancora imposta in modo definitivo, e di conseguenza la poesia rimaneva il mezzo di comunicazione di base, in quanto rendeva facile la memorizzazione. Ma questi filosofi, proprio mediante i versi poetici, distruggevano i contenuti di cui la poesia si era alimentata, e quindi la sua stessa ragion d'essere come unico strumento di comunicazione.

Eraclito, Zenone e Melisso hanno scritto in prosa, ma lo hanno fatto – specialmente Eraclito – in forma di aforismi, che si riscontra anche nei frammenti di Melisso¹⁸. Come avveniva per i versi, anche se in altro modo, gli aforismi, infatti, si prestavano anch'essi ad essere memorizzati.

Anassagora ha scritto in prosa, e Platone ci dice che un suo libro si poteva comprare al mercato a poco prezzo¹⁹. Ma gli studi più recenti hanno messo ben in guardia dal ritenere che si trattasse di un libro nel senso moderno del termine. Dovevano essere due o tre fogli di papiro, che presentavano estratti riassuntivi²⁰.

Questi filosofi usavano ormai la scrittura, ma le loro innovazioni *non dipendevano dalla scrittura in quanto tale*, e comunque dipendevano solo parzialmente da essa.

In effetti, gli scritti di questi filosofi venivano usati soprattutto come strumenti nell'ambito del gruppo di persone che formavano la scuola, in stretta connessione con l'oralità.

Va ricordato, inoltre, che anche i poeti ad un certo punto hanno fatto uso della scrittura, ma come supporto dell'oralità. E così fecero anche i primi filosofi, i quali si servirono della scrittura come supporto di una nuova forma di oralità, ben differente da quella poetica, e che assai più di quella poetica aveva bisogno del nuovo supporto.

Ricordiamo ancora che la «pubblicazione» stessa di una nuova opera avveniva nell'ambito dell'oralità. L'autore leggeva il testo; quindi incominciava la discussione, introducendo chiarimenti e adeguati approfondimenti; e si procedeva in tal modo fino alla fine. Emblematico è l'esempio che Platone adduce nel *Parmenide*, a proposito dello scritto di Zenone²¹.

I Sofisti, contemporanei di Socrate, come abbiamo già detto, sono stati fervidi difensori e diffusori della scrittura.

Democrito ha scritto moltissimo, ma è di dieci anni più giovane di Socrate, e quindi, a proposito del problema che stiamo trattando, non ci interessa direttamente.

In conclusione, i filosofi naturalisti anteriori a Socrate *hanno iniziato e portato innanzi una rivoluzione culturale all'interno della stessa cultura dell'oralità* (sia pure avvalendosi anche della scrittura); ma questa rivoluzione è stata portata a termine da Socrate stesso in maniera radicale proprio nella dimensione dell'oralità dialettica.

Lo stesso Havelock, che ritiene sia stata la scrittura la causa di tale rivoluzione spirituale, si lascia sfuggire alcune affermazioni molto eloquenti, anche se poi cerca di smentirle. Per esempio afferma, da un lato, che i Presocratici sono stati «pensatori orali»²²; ma poi, dall'altro, si ritratta, e scrive che la tecnica introdotta dai Presocratici e addirittura da Socrate «era stata portata alle soglie della possibilità solo dall'esistenza della parola scritta»²³.

A noi sembra vero l'opposto, come abbiamo già sopra rilevato: *la parola scritta si è imposta a un certo punto come necessaria, perché era nata e si era sviluppata accanto all'oralità poetico-mimetica una oralità dialettica la quale, proprio al livello cui l'aveva portata Socrate, se poteva essere comunicata in modo perfetto nella dimensione dell'oralità, non poteva invece essere memorizzata, conservata e reimpiegata se non con il supporto della scrittura*.

Va però rilevato che la forte tempra di scienziato porta Havelock ad una serie di affermazioni che, pur nella contraddizione in cui si dibattono, si avviano verso quelle stesse conclusioni che noi stiamo traendo, per cui riteniamo opportuno metterle qui in rilievo.

Dopo aver rilevato che il filosofo ha via via rinunciato alla terminologia e alla sintassi della poesia, proponendo un linguaggio che svuotava della loro particolarità e immediatezza i singoli personaggi, le loro azioni, i vari eventi, per riordinarli in categorie e concetti astratti; dopo aver notato che, così facendo, si sostituiva all'intuizione immediata l'analisi ragionata e quindi si imponevano alla lingua greca nuove forme, Havelock scrive: «Il nuovo vocabolario e l'impegno personale che esso comportava, in quanto disgregavano l'esperienza poetica, venivano anche giustamente avvertiti come un grave affronto fatto alla tradizione. Poiché seducevano alcuni, riuscivano sospetti a molti altri. Questo è il tipo di contesto in cui la vita e la dialettica di Socrate acquistano il loro senso storico»²⁴.

Ed ecco una delle ultime pagine del libro in cui, sia pure nella contraddizione di cui dicevamo, troviamo una significativa conferma della nostra tesi: «L'idea che la dottrina di Socrate rappresenti un'inversione delle tendenze precedenti è insostenibile, anche se sembra forse incoraggiata dall'*Apologia* di Platone. Se i Presocratici avevano cercato la

sintassi e il vocabolario necessari, e avevano espresso la loro consapevolezza delle facoltà mentali che erano necessarie a questo scopo, possiamo dire che non sempre sapevano quel che facevano. *Fu il genio di Socrate che scoprì ciò che stava accadendo e ne definì le conseguenze psicologiche e linguistiche.* Il metodo dell'astrazione viene da lui proposto come metodo; il problema viene specificamente riconosciuto come linguistico (*logos*) non meno che psicologico. Il carattere dell'astrazione viene correttamente formulato come un atto di enucleazione, che separa la "cosa in sé" dal contesto narrativo, che si limita a dirci cose *intorno* a questa "cosa in sé" o la illustra o la personifica. Gran parte dell'energia socratica probabilmente fu impiegata per definire il soggetto pensante (*psyché*) che si andava ora separando criticamente dalla matrice poetica in cui tutta l'esperienza era stata rappresentata in sequenze di immagini. E mentre si separa, il soggetto pensa "pensieri" o astrazioni che formano il nuovo contenuto della sua esperienza. [...] Lo stesso Socrate nell'evoluzione della civiltà greca è una figura paradossale, non meno contraddittoria dei suoi predecessori. Ad esempio, proprio come Parmenide era rimasto un aedo inserito nella tradizione orale, ma che si batteva animosamente per conquistare una serie di relazioni sintattiche non poetiche e un vocabolario non poetico, così Socrate rimane fermamente ancorato alla metodologia orale, senza mai scrivere, per quanto si sa, una sola parola, dedito allo scambio reciproco delle idee sulla piazza del mercato, e tuttavia impegnato in una tecnica che, anche se non lo sapeva, poteva realizzarsi completamente soltanto nella parola scritta, ed anzi era stata portata alle soglie della possibilità solo dall'esistenza della parola scritta»²⁵.

Il problema da cui siamo partiti, ossia le ragioni per cui Socrate non ha scritto nulla, sulla base di quanto abbiamo detto, ci sembra che possa considerarsi perfettamente risolto: *Socrate è l'ultimo grande esponente di quella cultura dell'oralità che era stata dominante fino al quinto secolo, che tuttavia mediante la dialettica ha svuotato completamente dei suoi antichi contenuti poeticomimetici e dei metodi ad essi connessi; ma, nello stesso tempo, egli ha contribuito a rendere necessaria in modo determinante la scrittura per la conservazione e la riutilizzazione di ciò che aveva detto e insegnato*, tanto è vero che - come vedremo - proprio in seguito al suo insegnamento mediante l'oralità dialettica è esploso il nuovo genere letterario del dialogo, in prevalenza ispirato ai «*lógoi sokratikói*».

In conclusione, bisogna rendersi conto del fatto che il problema da cui siamo partiti non si può risolvere se non entrando in quel circolo ermeneutico che faccia ben comprendere quella stagione della cultura dell'oralità nelle sue forme originali mimetico-poetiche e nelle novità che si sono via via formate e sviluppate mediante l'oralità dialettica e poi anche della scrittura, fino al suo esaurimento pressoché totale. Va comunque riconosciuto il fatto che solo gli sviluppi degli studi sulla tecnologia della comunicazione nel mondo antico ci permettono di impostare e risolvere la questione nella giusta ottica.

La soluzione del problema discusso in questo capitolo ci permette ora di affrontarne un altro assai importante, ossia *la questione del modo in cui vanno utilizzare le fonti* che ci informano in maniera indiretta sul pensiero di Socrate.

È stata proprio la portata esplosiva del pensiero di Socrate con l'impossibilità di conservarne i messaggi comunicati con quel complesso metodo della dialettica orale, che, come abbiamo detto, ha fatto nascere il nuovo mezzo letterario dei «dialoghi socratici», praticato dalla maggior parte dei suoi allievi, con Platone alla testa, con una serie di implicanze e

di conseguenze, di cui dobbiamo ora parlare.

IV

UN PARADIGMA ERMENEUTICO ALTERNATIVO A QUELLO TRADIZIONALE NELL'INTERPRETAZIONE DI SOCRATE SULLA BASE DELLE TESTIMONIANZE PERVENUTE CI

Il metodo da seguire per una rilettura ermeneutica delle testimonianze socratiche nell'ottica del «prima» e «dopo» Socrate

La nascita del nuovo genere letterario dei dialoghi socratici scritti dai discepoli di Socrate in generale e da Platone in particolare

LA QUESTIONE DI FONDO dalla quale dobbiamo partire, per poter risolvere il problema che nel precedente capitolo abbiamo sollevato, è la seguente: dal rifiuto di scrivere da parte di Socrate è nato un vero e proprio genere letterario, quello dei *dialoghi*, che non ha veri e propri precedenti specifici, o li ha in forma embrionale e ben diversa da quella tipica dei *lógoi sokratikói*. Allora, in che senso e *in che misura la nascita di tale genere letterario si collega con il rifiuto di scrivere da parte di Socrate?* E in che senso dipende da quella rivoluzione culturale in atto di cui si è parlato?

Abbiamo già sopra indicato alcune soluzioni del problema che non reggono in alcun modo, e qui, a conferma di quanto abbiamo sopra detto, conviene richiamare anche la posizione assunta da Gigon, che fa ben vedere come anche un filologo di quella statura possa cadere in gravi errori.

Che Socrate non abbia scritto nulla è un puro dato di fatto, che – egli precisa – «di per sé può significare tutto o il contrario di tutto»¹. La posizione che lo studioso di conseguenza prende è la seguente «... il non scrivere di Socrate in primo luogo rappresenta innanzitutto un fatto che ha un carattere specificamente storico, il quale da secondario – come noi crediamo – è stato elevato a principio filosofico mediante la poesia socratica»².

Le ragioni che spiegherebbero la genesi dei *lógoi sokratikói* sarebbero le seguenti tre: «La prima consiste nella connessione con la “letteratura sapienziale” popolare; di qui derivano alcuni motivi di fondo, soprattutto di carattere scenico. La seconda consiste nella utilizzazione della antilogia astratta e della tecnica della domanda e della risposta dei sofisti (...). La terza consiste nell'impegno di introdurre la filosofia in Atene, presentandola non come una curiosità che veniva dall'estero, bensì come qualcosa che può sorgere dai progetti e dalle preoccupazioni di tutti i giorni dei cittadini ateniesi»³.

Ma queste ragioni addotte da Gigon sono di carattere assai generico e sono ben lungi dall'avere la capacità di spiegare sia la *qualità* che la *quantità* dei dialoghi nati in conseguenza del non scrivere da parte di Socrate e in connessione con i problemi sollevati dalla sua oralità

dialettica.

Un passo avanti, sia pure modesto, fa Vlastos, riconoscendo che la nascita del nuovo genere letterario è strettamente connessa con il non-scrivere da parte di Socrate: «Proprio quando Platone stava per dare inizio al suo lavoro, il dialogo in prosa aveva avuto un appropriato sviluppo in quel curioso sottoprodotto del rifiuto di scrivere pronunciato da Socrate: era nato un nuovo genere, i *sokratikói lógoi*, che improvvisamente erano diventati una moda, quasi una fissazione. Oltre a Platone e a Senofonte, di tutti quelli che ora menziono una o l'altra delle nostre fonti dice che hanno prodotto tali composizioni: Eschine di Sfetto, Antistene, Aristippo, Brisone, Cebete, Critone, Euclide di Megara, Fedone. Che Platone non sia stato il precursore in quel campo può essere dedotto da due notizie, entrambe bene attestate: Aristotele nomina un tale Alexàmeno come primo scrittore di dialoghi filosofici; e Teopompo (lo storico, contemporaneo di Demostene e di Aristotele) sostiene che gran parte dell'opera di Platone era stata plagiata da dialoghi di Aristippo, Antistene e Brisone»⁴.

In effetti, ci troviamo di fronte a una vera e propria «esplosione» a vasto raggio di una nuova forma letteraria, rispetto alla quale non si riscontra alcunché di analogo né prima né dopo quest'epoca.

Leggiamo qualche testimonianza, iniziando da quella riguardante Simone, un personaggio molto discusso, che Vlastos non menziona, ma da cui è bene prendere le mosse, perché particolarmente significativo.

Diogene Laerzio dice che era un ciabattino, nella cui bottega Socrate spesso conversava. Egli «annotava tutto quello che ricordava»⁵ e per questo «i suoi dialoghi si chiamavano "di cuoio" ("di ciabattino")»⁶, ed erano trentatré di numero.

Di Eschine di Sfetto ci viene riferito addirittura quanto segue:

Soprattutto da Menedemo di Eretria Eschine era accusato di lasciar passare per suoi i dialoghi che in massima parte erano di Socrate e che riceveva da Santippe. Fra questi i dialoghi chiamati acefali [privi di esordio] sono assai poco curati e non mostrano il vigore socratico; anche Pisistrato di Efeso negava che fossero di Eschine⁷.

Diogene Laerzio ci informa anche che fra i dialoghi di Eschine ne sono stati inseriti alcuni di Pasifonte della scuola di Eretria, e che il nostro autore saccheggiò anche dialoghi di Antistene e di altri. Sette sarebbero in particolare i dialoghi di Eschine «improntati al carattere socratico»⁸.

Le fantasiose dicerie riferiteci la dicono lunga su questo genere letterario.

Dei dialoghi attribuiti ad Antistene ci viene detto che da Panezio erano ritenuti autentici⁹.

Di Aristippo vengono ricordati da Diogene più di venti titoli¹⁰; di Cebete ne vengono ricordati tre¹¹; di Simmia ventitré¹²; di Critone diciassette¹³; di Fedone sette¹⁴.

È evidente che di questi dialoghi molti erano probabilmente apocrifi. Ci viene riferito che Panezio assumeva riguardo ad essi una posizione piuttosto drastica:

Di tutti i dialoghi socratici Panezio ritiene che siano genuini quelli di Platone, Senofonte, Antistene, Eschine; dubita dei dialoghi di Fedone e di Euclide, respinge tutti gli altri¹⁵.

Noi possiamo nella loro completezza solo gli scritti socratici di Senofonte (*Memorabili di Socrate*, *Simposio*, *Apologia di Socrate*, *Economico*) e i dialoghi di Platone, di cui dovremo parlare con ampiezza a più riprese.

Ma una prima risposta al problema che abbiamo sopra posto possiamo già fornirla: un fenomeno come la nascita e la diffusione di dialoghi di tale natura non potrebbe spiegarsi se non in base ai motivi rilevati nel capitolo precedente: *il messaggio di Socrate che tanto colpiva nei suoi contenuti e nella forma con cui veniva comunicato non poteva essere memorizzato, fissato in modo stabile e riutilizzato nell'ambito dell'oralità*. Solo la poesia, infatti, per i suoi caratteri specifici (struttura formulare e ritmica del verso), può essere memorizzata, fissata in modo stabile e quindi riutilizzata. Di conseguenza, il discorso dialettico impone di necessità l'uso della scrittura per la sua memorizzazione e riutilizzazione.

In particolare, impone un tipo di scrittura che si differenzia nettamente sia dalla prosa retorica espositiva sia dalla prosa declamatoria dei discorsi di parata. Impone, cioè, una riproduzione della struttura del discorso fatto per domanda e risposta, ossia appunto il dialogo dialettico, mediante la dinamica della confutazione e la conseguente accettazione o non accettazione dei risultati cui via via si perviene mediante domanda e risposta.

Ma su questo dovremo ritornare a discutere più avanti in modo dettagliato.

Come hanno cercato di muoversi gli interpreti nell'ambito di questa situazione così complessa e per molti aspetti contraddittoria?

Il problema ermeneutico per l'interpretazione di Socrate sollevato da Schleiermacher

SI PUÒ CERTAMENTE AFFERMARE – con Magalhães-Vilhena¹⁶, nella sua monumentale ricostruzione del quadro generale degli studi moderni sul problema di Socrate – che «la questione socratica è stata per la prima volta portata a giorno e messa in piena luce come problema d'erudizione»¹⁷ con un saggio di Schleiermacher¹⁸.

Lo studioso parla di «erudizione», ma in maniera impropria, in quanto l'impostazione del problema socratico proposto da Schleiermacher, più che a livello di erudizione, viene fatta a livello di una metodologia storico-ermeneutica, e per di più risulta essere di classe assai elevata. È piuttosto nell'ambito di molti studi successivi che si è verificato un certo abbassamento del programma ermeneutico inaugurato da Schleiermacher stesso, a livello di prevalente o addirittura di pura erudizione.

Schleiermacher incentra il suo discorso sulle due sole fonti principali: Platone e Senofonte (chiamando in causa Aristotele di passaggio e marginalmente) e formula il problema (solo in parte già emerso prima di lui), ponendolo in forma di domanda nel modo che segue: per sapere ciò che ha detto Socrate «si deve credere a Platone oppure a Senofonte?»¹⁹.

Tale domanda, naturalmente, acquista un preciso senso solo se si riconosce che le testimonianze dei due «stanno veramente in contraddizione fra di loro»²⁰, e si stabilisce, di conseguenza, anche in che cosa consista tale contraddizione e in quale posizione si collochi.

In effetti, Platone, tranne che nell'*Apologia* e nel finale del *Simposio*, non presenta un Socrate storico, ma espone dottrine che possono essere considerate tipiche di Socrate, però arricchite di cospicui sviluppi dal punto di vista filosofico. Senofonte, invece, è un narratore e un uomo

politico e non un filosofo, e quindi presenta del pensiero socratico solamente ciò che personalmente ha compreso.

E dunque: «... così come, da un lato, sarebbe *troppo tanto* affermare che Socrate abbia veramente pensato e detto tutto ciò che Platone gli fa dire, così, dall'altro lato, sarebbe *troppo poco* voler affermare che Socrate non sia stato più di quanto Senofonte ci narra di lui»²¹. In altri termini: Socrate deve aver detto certamente *meno* di quanto gli fa dire Platone, e *più* di quanto gli fa invece dire Senofonte.

Il criterio normativo di indagine da seguire dovrebbe, quindi, consistere in una *mediazione delle fonti*, da un lato togliendo il *troppo tanto* di Platone in base a Senofonte, e dall'altro riempiendo i buchi e quindi completare il *troppo poco* dei testi senofontei con ciò che si ricava dalla testimonianza platonica.

Schleiermacher stesso formula il paradigma ermeneutico che propone in maniera icastica: «L'unica via di sicurezza sembra essere quella di domandarsi che cosa può essere stato Socrate oltre a quello che di lui ci riferisce Senofonte, senza tuttavia contraddire i tratti del carattere e le massime di vita che Senofonte presenta in modo preciso come socratici; e che cosa deve essere stato per aver dato a Platone l'occasione e il diritto di presentarlo nei suoi dialoghi come lo presenta»²².

Le conclusioni cui Schleiermacher perviene sono le seguenti: con Socrate emerge in primo piano la dialettica «che ha come oggetto non altro che l'idea della conoscenza»²³. La stessa affermazione socratica di «sapere di non sapere» implica il possesso dell'idea stessa di conoscenza. «Infatti - dice Schleiermacher -, per poter dimostrare che ciò che molti credevano di sapere era in realtà un non-sapere, Socrate presupponeva una corretta concezione del sapere stesso»²⁴. In generale, quando mette in atto il suo non-sapere egli muove da queste due caratteristiche: «In primo luogo, il sapere è sempre lo stesso in tutti i pensieri [...], e, in secondo luogo, il sapere costituisce un intero»²⁵.

Dunque, conclude Schleiermacher, «Socrate è stato *il vero scopritore della dialettica*»²⁶. E con Eduard Zeller queste conclusioni si sono imposte, con la chiamata in causa delle testimonianze di Aristotele, assunte come determinanti²⁷.

Ora, per quanto questo paradigma ermeneutico si sia imposto e sia risultato in un primo tempo assai fecondo, nel corso di un secolo e mezzo si è via via sfocato fino a dissolversi.

Infatti, la struttura del quadro paradigmatico di Schleiermacher è assai debole, e quindi i suoi risultati non potevano se non portare in vicoli ciechi.

Vediamo perché.

a) In primo luogo, la fragilità della struttura del quadro paradigmatico di Schleiermacher si rivela già nella scelta di due sole fonti, ossia Platone e Senofonte, e per di più nella netta preminenza data sostanzialmente a Platone, senza che venga fornita una chiarificazione della effettiva funzionalità della fonte senofontea nei confronti di quella platonica.

b) In secondo luogo, trascura largamente la problematica morale di Socrate, che invece è determinante a tutti gli effetti.

c) In terzo luogo, è vero che Socrate va considerato l'inventore della dialettica, ma il significato della dialettica socratica è molto diverso da quello moderno che Schleiermacher invece presuppone; come vedremo, la dialettica socratica ha funzione e finalità soprattutto morali ed educative ad alto livello.

d) Infine, anche l'idea di scienza di cui Schleiermacher parla implica guadagni essenziali propri di Aristotele e soprattutto della filosofia moderna.

In particolare, come vedremo, il metodo della dialettica con la connessa conoscenza concettuale che è stata messa in atto da Socrate *si può comprendere a fondo nella sua portata solo in connessione con quella tipica cultura dell'oralità poetico-mimetica cui intendeva contrapporla, con tutte le implicanze e le conseguenze che ciò comporta, come in larga misura comprova proprio la nascita del genere letterario ispirato ai «lógoi sokratikói».*

Gli sviluppi del paradigma ermeneutico schleiermacheriano qui non ci interessano. Il lettore interessato potrà trarre dalla già citata monografia di Magalhães-Vilhena e dalle più significative bibliografie successive tutta una serie di informazioni ben presentate e documentate²⁸.

A noi preme, in questa sede, far richiamo a un fatto particolarmente indicativo: oltre alle fonti di Platone, di Senofonte e di Aristotele sono state via via chiamate in causa anche altre fonti, che sono risultate essere non poco significative: quella dei Socratici minori e da ultimo anche quella di Aristofane²⁹.

Tuttavia, il gioco della mediazione delle diverse fonti e il progetto della loro armonizzazione non ha dato buoni esiti. Alcuni autori hanno dato preminenza nella loro opera di mediazione delle fonti a una fonte particolare, altri a un'altra, ma senza produrre motivazioni incontrovertibili sulle loro scelte. Di conseguenza, si è finito con il ritenere che, di fatto, tutte le testimonianze si contraddicono, e che in realtà non risultano mediabili.

Gigon e la dissoluzione del paradigma ermeneutico tradizionale

LA DIMOSTRAZIONE SISTEMATICA della impossibilità di proseguire nelle ricerche scientifiche nel quadro del paradigma schleiermacheriano è stata fatta soprattutto da Olof Gigon nel suo già citato libro *Socrate. La sua immagine nella poesia e nella storia*, del 1947³⁰. Gigon non propone la traccia di un paradigma alternativo, e sembra presupporre che non ce ne possa essere uno differente da quello tradizionale, sostenendo la tesi che *una ricostruzione del pensiero storico di Socrate sia del tutto impossibile*.

Tale tesi, come tutte le tesi di portata rivoluzionaria, ha degli antecedenti, anche cospicui. In effetti, già agli inizi degli anni Venti del XX secolo, Joël scriveva che di Socrate «noi sappiamo di non sapere nulla»³¹. E Dupréel affermava che «l'opera, la vita e la morte di Socrate sono mere finzioni letterarie» e che «nel pensiero greco non c'è stata nessuna rivoluzione socratica»³². Ma il merito di Gigon è stato quello di presentare una sistematica dimostrazione dell'impossibilità di praticare il metodo della ricerca di una mediazione e di una armonizzazione delle fonti, facendo vedere in che modo esse, seguendo quel criterio formale, si elidano a vicenda.

Ma vediamo in modo dettagliato i punti-chiave dell'interpretazione di Gigon.

Egli incentra il suo discorso sostanzialmente intorno a due questioni di fondo: 1) Che cosa sappiamo di Socrate? 2) Che cosa significa Socrate nell'ambito della filosofia antica?

1) La risposta alla prima questione giunge sostanzialmente alle conclusioni di Joël, però in modo molto più argomentato e sistematico. Socrate non ha scritto nulla e le fonti che ci parlano di lui non ci forniscono informazioni di carattere storico, ma ci offrono costruzioni poetiche. L'errore che gli studiosi hanno per lo più commesso sarebbe di aver

scambiato per informazioni «storiche» quelle che, invece, hanno caratteristiche puramente «poetiche» e che come tali andrebbero interpretate. Certamente le composizioni poetiche su Socrate hanno qualche fondamento storico, che, però, non possiamo ricostruire se non in grado minimale. Dunque, dal momento che gli scritti su Socrate sono di carattere poetico, essi non vanno interpretati in ottica storica, bensì vanno letti secondo le categorie proprie della poesia. E questo spiega le ragioni per cui nella maggior parte dei casi leggiamo una quantità di affermazioni che dal punto di vista storico risultano essere fra di loro in contraddizione. Di conseguenza, nel corso dell'opera Gigon cerca di trovare e di mettere bene in evidenza tutte le contraddizioni possibili che si riscontrano nelle fonti, considerate l'una in rapporto con l'altra.

Su Socrate come uomo e filosofo noi siamo in grado di dire non più di questo: «È un dato di fatto indubitabile che sia esistito un Ateniese di nome Socrate, figlio di Sofronisco. Che egli non fosse un uomo comune lo desumiamo in parte dal fatto che è potuto diventare l'«eroe» di una poesia così cospicua e influente; in parte dal fatto che egli non ha fatto una volgare fine in carcere. Ma né lui né altri ci hanno informato sulla sua caratteristica e sulla sua unicità. Per quanto si possa elevare in alto fin che si vuole il suo misterioso significato storico, non si potrà mai essere in condizione di stabilire in che cosa esso sia consistito. Dal punto di vista storico Socrate si mostra come un puro impulso, che agisce senza limite e in modo incomprensibile, come una forza originaria, che forse in qualche modo avvertiamo, ma a cui non siamo in grado di dare un nome»³³.

E ancora: alla ricchezza di elementi che si risolvono nella poesia, si contrappongono solo pochissimi elementi storicamente certi: «Sicura è la sua nascita, e così pure la professione del padre, verosimile la sua partecipazione ad alcune spedizioni militari (anche se i dubbi non mancano del tutto); indubbia è la funzione da lui svolta come funzionario pubblico nel processo contro i generali della battaglia navale delle Arginuse (406 a.C) e il suo processo nell'anno 399 a.C. Però questo è letteralmente tutto. A queste possiamo aggiungere anche due altre notizie, che paiono sottrarsi ad ogni critica: la sua fede in qualcosa che egli chiamava *dèmon* e alcuni elementi particolari del suo aspetto fisico». Di conseguenza, dice Gigon: «Più di questo noi non sappiamo. Volere saperne di più è una fatica senza esito»³⁴.

2) La risposta alla seconda questione è, sotto certi aspetti, ancora più riduttiva: noi potremmo spiegare lo sviluppo del pensiero antico anche prescindendo dal pensiero di Socrate.

Gigon esprime, peraltro, questa sua convinzione con apparente cautela: «Socrate, per la verità, non è eliminato fondamentalmente dalla storia della filosofia antica; questa sarebbe una affermazione che andrebbe molto oltre le nostre possibili competenze; ma la sua posizione rimane per noi indeterminabile. Noi non incontriamo in pensatori e in dottrine nulla che possa considerarsi un filosofema che possa riferirsi al Socrate storico e che venga testimoniato dai Socratici in modo unanime»³⁵. Di fatto, però, lo studioso procede ad un esame dei Presocratici e dei Sofisti, e li spiega come se Socrate non ci fosse stato.

Gigon conclude il suo libro richiamando in modo riassuntivo tre problemi di fondo che nel corso dell'opera ha discusso: 1) Perché in Aristofane Socrate diventa il rappresentante di un composito sapere illuministico? 2) Perché Socrate viene condannato a morte proprio nel 399 a.C? 3) Perché Socrate viene assunto nell'ambito della letteratura come il modello del vero filosofo? A tali problemi risponde come segue: «Non sappiamo. Noi sappiamo solamente che questo non può essere stato un puro caso e che il

nome di Socrate indica una realtà storica, un uomo storico che è stato considerato meritevole di un singolare destino, del quale già coloro che lo conobbero hanno potuto parlare solo nella ineliminabile forma allusiva della poesia. Solo quando riconosciamo questo, la nostra strada giunge al termine. Infatti, solo dopo questo, noi abbiamo compreso in modo corretto il senso della poesia socratica»³⁶.

La tesi di Gigon, dato il modo sistematico in cui è condotta, ha poco a che vedere con la tesi paradossale e a-storica di Dupréel, che eliminava addirittura l'esistenza stessa di Socrate: «L'opera, la vita e la morte di Socrate sono pura finzione letteraria. Non c'è stata nessuna rivoluzione socratica nel pensiero greco. I dialoghi sono stati scritti sulla base di opere composte nel quinto secolo a.C.; esse si devono precisamente ai Sofisti, ai comici e agli oratori»³⁷.

Infatti, la tesi di Gigon, per quanto sia essa pure estremistica, porta alle ultime conseguenze una serie di aporie emerse nell'ambito degli studi condotti sulla base del paradigma ermeneutico inaugurato da Schleiermacher, e mette in primo piano le varie anomalie e contraddizioni in cui esse cadono. Dimostra, pertanto, che il gioco incrociato dell'utilizzo delle varie fonti – sia rigorosamente selezionate, sia usate in modo sincretistico – non può reggere, in quanto *manca l'ago della bilancia con cui soppesare e valutare in modo incontrovertibile le fonti stesse*. In conclusione, con questo metodo basato sull'uso delle fonti condotto nella maniera che abbiamo spiegato, si può dimostrare tutto e il contrario di tutto, a motivo della contraddittorietà di molte delle cose che esse ci dicono. Potremmo ben affermare, con terminologia desunta dalla epistemologia kuhniana, che ciò che Gigon compie con il suo libro è la dimostrazione che le categorie che costituiscono il quadro ermeneutico del paradigma tradizionale non solo si sono sfocate, ma addirittura dissolte.

Mario Montuori riassume giustamente l'esito delle ricerche fatte con il paradigma tradizionale nel modo che segue: «Nel privilegiare l'una o l'altra fonte o serie di testimonianze, o nell'aderire all'una o all'altra immagine socratica della tradizione letteraria, la storiografia socratica moderna non ha fatto altro, in fondo, se non moltiplicare, attualizzandole, quelle immagini di Socrate filosofo morale e riformatore sociale legato ai ricordi senofontei, o di Socrate filosofo del concetto e rappresentante dell'ideale razionalistico della cultura, rilevato dalle testimonianze aristoteliche, o, infine, di un Socrate insciente e aporetico, dialettico o metafisico ripreso dai dialoghi platonici; immagini, queste, rispondenti ciascuna alla particolare sensibilità e all'indirizzo mentale di ciascun interprete e perciò risultanti da un processo di trasposizione in termini di cultura moderna di quelle stesse immagini socratiche delle fonti, già di per sé risultanti da un originario processo di trasposizione dal piano storico a quello letterario»³⁸.

Le conclusioni da trarre per quanto concerne l'opera di Gigon sono, a nostro avviso, quelle espresse da Sarri, con cui concordiamo perfettamente: «Chi scrive su Socrate dopo Gigon è costretto ad assumersi un compito molto più gravoso che in passato, perché, mentre affronta in concreto la ricerca, deve anche fissare nuovi punti di riferimento che sostituiscono quelli ormai smarriti, deve trovare nuove coordinate e, in definitiva, cercare di fare anche ciò che Gigon, demolendo il paradigma romantico, ha semplicemente rinunciato a fare o ha fatto nella maniera più semplice (stavamo per dire semplicistica), eliminando cioè la personalità filosofica di Socrate [*scil.* pur ammettendo la sua personalità storica]. Insomma, in una fase "straordinaria" della ricerca come quella che si è aperta dopo la pubblicazione del libro di Gigon, lo studioso di Socrate

dovrà anche cercare di colmare in qualche modo il vuoto lasciato dal paradigma tradizionale e dare il proprio contributo, piccolo o grande che sia, alla sua nuova formulazione»³⁹.

Per la verità, non sono mancati (soprattutto nell'area culturale di lingua inglese) i tentativi di non tenere in conto le tesi di Gigon, e quindi di ignorarle pressoché *in toto*, come fa per esempio Vlastos nel suo ultimo lavoro, di cui dobbiamo ora parlare.

Le nuove proposte di Vlastos presentano solo una variazione che, per quanto significativa, rientra nel quadro ermeneutico tradizionale

UNO DEI LIBRI più stimolanti su Socrate - non solo degli ultimi tempi (è stato pubblicato nel 1991 e tradotto in italiano nel 1998), ma del secolo ventesimo in generale - è quello di Gregory Vlastos⁴⁰. Contiene alcune pagine stupende; ma, nel complesso, si aggira nell'orizzonte del paradigma tradizionale e trascura per intero i problemi sollevati da Gigon. In bibliografia non ne cita nemmeno l'opera; il che significa che respinge *in toto* i problemi in essa sollevati.

Ciò non toglie che Vlastos, per quanto riguarda alcune questioni di fondo, abbia colto nel segno in modo veramente esemplare, come vedremo. Noi diremmo, ripetendo le sue stesse parole, che «un critico che ha torto marcio su un punto può avere pienamente ragione su molti altri»⁴¹.

Vlastos riarticola il paradigma tradizionale nel modo che segue. Privilegia in maniera determinante i dialoghi platonici che chiamano in causa Socrate, e li divide in due gruppi ben distinti: quelli «giovanili» e quelli «intermedi» (cui va aggiunto, evidentemente come terzo gruppo, i dialoghi della vecchiaia, che, però, non interessano direttamente, in quanto Socrate non è più personaggio centrale).

Nel primo gruppo di dialoghi viene discussa una problematica nettamente differenziata da quella del secondo gruppo. In particolare, in quest'ultimo gruppo, oltre alle questioni morali, emergono problemi ontologici concernenti la teoria delle Idee, la dottrina dell'immortalità e della reincarnazione dell'anima, la concezione dell'anima come tripartita, notevoli interessi per la geometria e la matematica, e Platone mostra di essere convinto di poter raggiungere conferme non solo elenctiche ma dimostrative delle verità ricercate.

La problematica morale presentata nei dialoghi giovanili è quella di Socrate, anche se rivissuta a fondo da Platone stesso, e può essere considerata effettivamente «quella del Socrate storico, ricreata da Platone in conversazioni inventate che ne esplorano il contenuto e ne mostrano il metodo»⁴².

La problematica ripensata a fondo nei dialoghi intermedi, con l'emergere dei vari problemi metafisici ed escatologici, si muove su un piano del tutto differente, e ben si può dire che in questi scritti Platone parla in proprio. Vlastos scrive: «Secondo la mia ipotesi l'intento dominante di Platone [...] non è preservare la memoria del filosofare di Socrate, bensì crearlo nuovamente - portarlo in vita in drammi in cui il protagonista fa filosofia *more socratico*. Che del materiale ricordato venga impiegato copiosamente è plausibile. Ma la mia ipotesi non fa affidamento su questo. Quello che propone è infatti che Platone in quelle sue prime opere, condividendo le convinzioni filosofiche fondamentali di Socrate, cominci a ripensare autonomamente ai loro tratti principali: alle loro affermazioni, alle loro negazioni, alle ragionate sospensioni del giudizio, contrapponendole in

incontri elenctici alle idee espresse da una grande varietà di interlocutori. Facendo così Platone sta producendo, non riproducendo, il modo di fare filosofia di Socrate. Impiegando un mezzo letterario che consente a Socrate di parlare da sé, Platone gli fa dire tutto quello che *lui* – Platone – pensa *all'epoca in cui scrive* che sarebbe la cosa più ragionevole che Socrate direbbe se esponesse e difendesse in quel preciso istante la propria filosofia»⁴³.

Dunque, le concezioni che troviamo esposte nei primi dialoghi di Platone ci presenterebbero il pensiero di Socrate autentico, sia pure a fondo rivissuto e fatto proprio da Platone. Invece a partire dai dialoghi di mezzo Platone abbandona il metodo elenctico, spostandosi su un differente piano, ossia affrontando, oltre ai problemi morali, problemi ontologici, psicologici e gnoseologici, del tutto assenti nei primi dialoghi.

Naturalmente, la tesi rimarrebbe solo ipotetica, se non ci fossero conferme adeguate. Vlastos, pertanto, chiama in causa due testimoni, Senofonte e Aristotele, e cerca di dimostrare che quanto dice Platone nei primi dialoghi trova piena riconferma negli scritti di questi autori. Su questa base ritiene dimostrata la sua tesi dal punto di vista storico.

Leggiamo un passo di Vlastos prima di presentare le nostre critiche: «La mia ipotesi è che, per trovare un senso a un così drastico allontanamento da ciò che Platone aveva messo in tutti i suoi ritratti di Socrate dall'*Apologia* al *Gorgia*, dobbiamo ipotizzare un profondo cambiamento in Platone stesso. Se crediamo che in qualsiasi dato dialogo Platone attribuisca al personaggio di Socrate solo ciò che lui (Platone) all'epoca, considera vero, dobbiamo supporre che, quando quel personaggio si distacca dall'*élenchos* come corretto metodo per la ricerca della verità, questo accade perché Platone stesso ha ora perso la fiducia in questo metodo»⁴⁴.

Vedremo quanto di vero c'è nella tesi di Vlastos a più riprese. Ma la questione che per ora ci interessa è la seguente: la ripresa del paradigma ermeneutico inaugurato da Schleiermacher mostra una grande fragilità.

In primo luogo, Vlastos fissa nel *Gorgia* il *terminus post quem* della svolta del pensiero platonico⁴⁵, e utilizza quindi *ad abundantiam* proprio questo dialogo come ultimo (e quindi più maturo) della serie dei dialoghi giovanili per ricostruire il pensiero socratico. Tutta la trattazione sui nessi strutturali fra la felicità e la virtù viene addirittura fondata quasi per intero su questo dialogo: «[...] La teoria etica che esplorerò in questo capitolo è precisamente quella che Socrate espone nel *Gorgia* (coerentemente con ciò che dice in tutti gli altri dialoghi socratici) [...]»⁴⁶.

Ma proprio il *Gorgia* presenta (e in modo cospicuo) tutta una serie di elementi che dimostrano come Platone si sia ormai spostato su un piano del tutto nuovo⁴⁷.

Indichiamo sistematicamente le ragioni.

a) Ci sono già allusioni, tenui ma piuttosto precise, alla teoria delle Idee⁴⁸.

b) La geometria viene introdotta addirittura in dimensione cosmo-onto-metafisica contro Callicle, con anticipi di elementi che verranno poi sviluppati da Platone soprattutto nelle sue «dottrine non scritte». Infatti, viene chiamata in causa la «uguaglianza geometrica», ossia l'uguaglianza proporzionale, che è una sorta di mediazione fra eccesso e difetto, ossia come giusta misura⁴⁹.

c) Lo stesso concetto di *areté* nel *Gorgia* risulta innovativo: l'*areté* viene infatti considerata una forma di *ordine metafisico-ontologico riguardante l'anima*, e connessa con la geometrica uguaglianza proporzionale⁵⁰.

d) Platone chiama poi in causa idee tratte dai Pitagorici e dagli Orfici, e

le fa proprie⁵¹.

e) A un certo punto⁵² il metodo elenctico viene abbandonato (in quanto Callicle si rifiuta di rispondere) e Socrate viene fatto dialogare con se medesimo⁵³.

f) Il mito viene recuperato in modo cospicuo, in sintonia con il *lógos*⁵⁴

g) La stessa concezione socratica dell'anima si amplifica notevolmente, perché si parla già di una parte irrazionale della *psyché*:

Io ho già sentito dire, anche da sapienti, che noi, ora, siamo morti e che il corpo è per noi una tomba, e che questa [parte] dell'anima in cui si trovano le passioni è tale da cedere alle seduzioni e da mutare facilmente direzione in su e in giù. Un uomo ingegnoso, un siculo o forse un italico, parlando per immagini, mutando di poco il suono del nome, chiamò "orcio" questa [parte] dell'anima perché seducibile e credula e chiamò dissennati i non iniziati, e disse che la parte dell'anima di questi dissennati nella quale hanno sede le passioni, la quale è senza regola e senza ritegni, è come un orcio forato, intendendo raffigurare così la sua insaziabilità⁵⁵.

Non si parla di anima «tripartita», ma si parla con chiarezza di una parte non razionale dell'anima. Per esattezza Platone non usa il termine «parte», ma usa un neutro «questo dell'anima», «questo qualcosa dell'anima» (*toúto tés psychés*); però si tratta esattamente di ciò che Vlastos considera in generale non-socratico, ma che non ha riconosciuto essere presente nel *Gorgia*: «Socrate non sa nulla di questo modello, che avrebbe sconvolto la sua concezione della virtù morale e avrebbe demolito dalle fondamenta la sua dottrina dell'impossibilità dell'incontinenza (*akrasía*)»⁵⁶. Ebbene, questa «parte» dell'anima in cui si trovano le passioni demolisce proprio le fondamenta della dottrina socratica che riduce l'anima all'intelligenza, che di conseguenza nega l'*akrasía*.

Inoltre, Vlastos respinge *in toto* la tesi secondo cui Socrate avrebbe scoperto il concetto occidentale di *psyché* come «io», ossia come personalità intellettuale e morale, liquidandola in modo drastico e di passaggio⁵⁷. E invece questa tesi è presupposta in larga misura, oltre che da precisi documenti, anche da una serie di tesi che l'autore stesso sviluppa nel corso dell'opera.

Le belle pagine (e non sono poche) che Vlastos scrive sono frutto di una maturità di uomo e di scienziato di notevole statura; ma esse escono fuori dal quadro paradigmatico da lui tracciato. Egli ha utilizzato le fonti esterne a Platone in modo riduttivo, ossia solo nella misura in cui davano ragione alla sua tesi, e ha trascurato completamente Aristofane e altre fonti, che, come vedremo, confermano largamente proprio la tesi che egli nega.

Le cospicue differenze fra le varie fonti del pensiero socratico risultano inevitabili per ragioni strutturali connesse con la tecnologia della comunicazione mediante l'oralità

TORNIAMO ALLA MOLTEPLICITÀ delle testimonianze su Socrate, alle contraddizioni e alle cospicue differenze che esse presentano.

Come è possibile muoversi e orientarsi nella selva di tali testimonianze, senza cadere nella posizione scettica di Gigon e di non pochi altri studiosi?

Per rispondere a tale problema occorre mettere bene in chiaro, in via preliminare, quanto segue: i messaggi comunicati mediante l'«oralità mimetico-poetica» – come abbiamo già sopra rilevato, ma come conviene ancora ribadire – possono essere recepiti, memorizzati e riutilizzati senza variazioni significative e quindi in modo pressoché identico; al contrario, i messaggi comunicati mediante l'oralità dialettica per loro natura risultano essere ben difficilmente recepitabili in modo identico da persone differenti, e quindi non sono fissabili nella mente e non possono essere ripetuti senza variazioni.

Per intenderci bene, dobbiamo richiamare e completare quanto in parte abbiamo già detto circa le strutture formali di base dell'oralità mimetico-poetica, facendo riferimento ancora una volta a Havelock, che le ha individuate ed espresse in modo esemplare.

I punti sui quali occorre fissare l'attenzione sono soprattutto tre: a) la struttura vincolante dei versi poetici con cui venivano comunicati gli enunciati più significativi; b) la fissazione mnemonica di quei versi fatta mediante la ripetizione continua a vari livelli; c) l'assimilazione mimetica dei contenuti recepiti.

a) Per quanto concerne la natura vincolante dei versi poetici, in particolare di quelli dei poemi omerici, Milman Parry ne ha individuato le caratteristiche essenziali, che poi Havelock ha ripreso e riassunto in questo modo: «La tecnica orale della composizione in versi può considerarsi composta dai seguenti meccanismi: esiste uno schema puramente metrico, in virtù del quale versi successivi, di durata uniforme, possono comporsi di sezioni metriche intercambiabili; in secondo luogo, c'è un vasto repertorio di combinazioni verbali o formule di lunghezza e sintassi variabili, ritmicamente configurate in modo da adattarsi a sezioni del verso, ma composte a loro volta di parti metriche intercambiabili, disposte in modo che, combinando formule differenti, ovvero parti di formule differenti, il poeta può modificare la propria sintassi senza modificare il metro. Quindi la sua arte consiste in una incessante distribuzione di variabili, laddove *la variazione è però confinata in limiti rigorosi e le possibilità verbali, sia pure estese, sono in ultima analisi finite*. Ovvero, in termini semantici, possiamo affermare che *le possibilità di variazione del significato, di modifica dell'enunciato sono anch'esse a lungo andare finite*»⁵⁸

b) Sulla fissazione nella memoria dei messaggi poetici, riassumiamo quanto abbiamo già detto con le parole stesse di Havelock: «Il processo didattico non mirava all'apprendimento nel senso nostro, ma era un continuo atto di apprendimento mnemonico, di ripetizione e di ricordo. Il procedimento veniva reso efficace praticando una drastica economia di possibili enunciazioni linguistiche, economia che veniva imposta da schemi ritmici di natura sia verbale sia musicale. Nell'esecuzione, veniva mobilitata la cooperazione di un'intera serie di riflessi motori in tutto il corpo per rendere più efficace l'apprendimento mnemonico e il ricordo e la ripetizione futura»⁵⁹.

Inoltre, la ripetizione, come abbiamo già sopra rilevato, era continua, e proseguiva dalla scuola ai simposi alle feste e alle varie occasioni della vita sociale.

c) La fissazione nella memoria era poi ottenuta, e in grado assai elevato, con lo sfruttamento di alcune risorse fonologiche particolarmente efficaci, con gesti vari, e con l'identificazione emozionale nei contenuti degli enunciati poetici.

Havelock scrive: «L'unico modo per ottenere lo scopo era identificarsi con la materia trattata, così come un attore fa con le sue battute.

Bisognava calarsi nella situazione di Achille, identificarsi col suo dolore e con la sua collera. Bisognava diventare Achille, così come faceva il recitante cui si prestava ascolto. Trent'anni dopo, si era in grado di citare automaticamente ciò che Achille aveva detto o quanto il poeta aveva detto su di lui. Tali enormi poteri di apprendimento mnemonico potevano essere acquisiti soltanto a prezzo di una totale perdita dell'obiettività»⁶⁰.

Ovviamente, la memoria umana non può ritenere *in maniera invariata* se non questo tipo di linguaggio strutturato secondo moduli sia metrici, sia ritmici, affidato a un lessico specifico e a una particolare sintassi, legato a immagini e a processi narrativi, nel modo che abbiamo sopra veduto, e che è patrimonio esclusivo della poesia.

E la conservazione di messaggi concettuali che cosa richiedeva?

Senofane, Parmenide, Empedocle, come sappiamo, hanno cercato di fare uso del verso poetico per ottenere analogo scopo; ma si è trattato di un compromesso non destinato al successo, in quanto il concetto introdotto mediante i versi distruggeva la poesia stessa, agendo sul lessico e sulla sintassi che le sono propri⁶¹.

Infatti, messaggi concettuali che implicano ragionamenti argomentativi e dimostrativi, articolati e complessi, non possono essere espressi in versi, e per essere fissati nella memoria richiedono la scrittura. Come giustamente è stato detto, «Basta sperimentare, oggi, la trasmissione di un unico ordine in prosa, passato verbalmente da individuo a individuo, per concludere che la conservazione in prosa era impossibile»⁶².

Con questa ultima indicazione giungiamo al punto-chiave del nostro discorso: *nelle dimensioni dell'oralità il messaggio di Socrate non poteva conservarsi immutabile e intatto, ma doveva, necessariamente, subire le variazioni di coloro che lo recepiamo e lo tramandavano*.

Pertanto, le varie testimonianze socratiche, recepite da uomini fra di loro assai diversi, contengono di necessità delle differenze anche cospicue, anche per le ulteriori ragioni che ora dobbiamo cercare di chiarire.

I raggi di una grande luce possono essere colti anche singolarmente e amplificati o ridotti a seconda di coloro che li recepiscono, ma debitamente intesi possono ricondurre alla fonte

IL PROBLEMA CHE SI PONE, in conseguenza di quanto abbiamo detto, è il seguente: le varie disparità e contraddizioni delle fonti sono davvero inspiegabili, oppure ci sono motivi che rendono ragione di questo fatto in modo conveniente e che quindi rendono possibile una loro mediazione?

Un primo motivo è di carattere generale e quindi astratto. Esso, da solo, non potrebbe bastare, ma, come vedremo, unito a motivazioni specifiche e concrete, si impone come essenziale.

Non pochi studiosi hanno espresso questo motivo mediante una metafora efficace, presentata in forme differenti.

Una prima forma è questa: Socrate è come una grande luce che emana numerosi raggi; vari discepoli di Socrate hanno colto alcuni o anche uno solo di tali raggi, magari in modo contratto oppure amplificato; ma da tali raggi è comunque possibile risalire alla comprensione della fonte da cui emanano.

Una seconda forma della metafora è la seguente: la luce derivante da Socrate è stata filtrata dai discepoli come attraverso differenti prismi, e quindi rifratta; ma, mediante una opportuna ricostruzione del gioco delle rifrazioni, si può risalire al punto focale da cui sono derivati i raggi rifratti

e divergenti.

Una terza forma della metafora presenta il pensiero di Socrate come una luce che gli allievi ricevono come superfici di vario materiale e di varia struttura e che, quindi, riflettono e riverberano in maniera differente.

Dal canto nostro, abbiamo presentato questa metafora nella seguente forma: la diffusione del pensiero di Socrate è avvenuta come mediante un complesso gioco di specchi che ingrandiscono, rimpiccioliscono o deformano. Ma da tali immagini è possibile risalire all'oggetto rispecchiato, calcolando l'indice di variazione che è proprio della struttura di quegli specchi. Si dà il caso che uno specchio che ingrandisce l'immagine riflessa (come quello di Platone) possa far comprendere anche meglio l'oggetto riflesso, proprio in virtù del suo stesso ingrandimento.

Queste metafore possono essere tradotte in forma concettuale pressoché perfetta mediante la celebre massima tomistica: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*.

E la concreta situazione di quel momento storico con la rivoluzione culturale in atto, di cui abbiamo sopra detto e su cui dovremo tornare a più riprese, rende ben ragione di quanto stiamo dicendo.

Il paradigma ermeneutico alternativo deve incentrarsi sui punti focali concernenti la figura di Socrate

UN PRIMO AVVIO nella direzione che sopra abbiamo indicato è stato messo in atto da Mario Montuori, sia pure in modo limitato⁶³. Lo studioso ritiene che solo dalla comprensione della vita di Socrate si possa comprendere il suo pensiero e non viceversa, e quindi punta soprattutto sulla comprensione dell'*uomo* Socrate, delimitando notevolmente il suo pensiero.

Ma, pur restando entro questi limiti, Montuori cerca di uscire dal circolo vizioso creato da Gigon, e perciò converrà riassumere alcuni dei punti-chiave del suo libro.

Se ci si concentra sulla vita di Socrate e la si studia nell'ambito della vita di Atene di quell'epoca, esaminando vari problemi ad essa connessi, i contrasti delle varie fonti appaiono in altra luce e risultano ben comprensibili.

Socrate, sotto certi aspetti, fu un filospartano, e nemico della democrazia corrotta (come del resto anche della oligarchia corrotta). La sua critica per moralizzare il regime politico fu invece interpretata dai più come una avversione alla Città, e solamente da pochi fu inteso nel suo significato morale. Di conseguenza, si spiegano bene le accuse che gli sono state rivolte da personaggi come Aristofane e Policrate, che gli imputarono empietà contro gli dèi della Città, l'avversione al popolo, l'amicizia con la tirannide e la corruzione dei giovani. E, analogamente, ben si spiegano le opposte posizioni assunte da Platone, da Senofonte e dai Socratici.

Se vengono lette in questa ottica, le varie fonti, da Aristofane a Platone, sia pure con valutazioni radicalmente opposte, risultano *dire le medesime cose*: e precisamente *le medesime cose viste e valutate da punti di vista opposti*. E, se ci si colloca dal punto di vista proprio di quegli autori, ci si può rendere ben conto che le valutazioni che essi forniscono risultano essere in perfetta coerenza con il loro modo di pensare, e quindi risultano fornite di una logica precisa.

Montuori scrive: «Certo, il laconismo di Socrate, visibile all'aspetto e professato nell'attrazione dell'*eunomia* spartana, cui faceva da contrappunto una proclamata antipatia per il governo popolare, doveva

apparire non solo ai democratici, ma anche a taluno dei suoi stessi discepoli, come una totale adesione di lui al reggimento oligarchico spartano e in definitiva alla causa dei Lacedemoni. Sta di fatto che non diversamente intesero la lezione socratica quelli tra i discepoli che più attivamente si impegnarono nella vita politica ateniese del tempo della guerra del Peloponneso o in questo senso, almeno, si sentirono orientati coloro che, accostatisi a Socrate per la politica, non avvertirono, al contrario di Platone, quella sofferta esigenza di riforma etico-pedagogica di ispirazione pitagorica che era al fondo della implacabile critica socratica della democrazia ateniese, che avvicinava Socrate a Sparta attraverso Pitagora e il Pitagorismo, onde il laconismo di Socrate e dei Socratici si atteggiava come un aspetto del loro pitagorismo. Così accadde, comunque, per Crizia tiranno, che “apertamente parteggiò per gli Spartani”, e per Carmide, che fu sotto i Trenta uno dei dieci Arconti del Pireo, non diversamente da Alcibiade, che militò in armi con Sparta contro Atene, e da Senofonte “condannato all’esilio dagli Ateniesi sotto l’accusa di laconismo”. Se perciò, giudicando dalla condotta dei discepoli, gli Ateniesi facevano colpa a Socrate di aver “consigliato ai giovani di trovare il modo di rendere schiava la Città”, i fatti davano loro ragione. E quale fosse l’animo degli Ateniesi verso il maestro di Crizia e di Alcibiade, ne è viva eco nella *Categoria* di Policrate, documento fondamentale del socratismo, che ripete non il discorso accusatorio di Anito, bensì quelle accuse contro Socrate che erano sulla bocca di tutti gli Ateniesi»⁶⁴,

Le conclusioni di Montuori sono pertanto le seguenti: bisogna cercare di comprendere le opposte ragioni: quelle di Socrate, da un lato, e quelle dei suoi accusatori, dall’altro. Bisogna rendersi conto del fatto che sia l’uno che gli altri avevano le loro «ragioni»: Socrate aveva ragione di fronte alla storia e alla Verità; i suoi accusatori avevano ragione di fronte alla Città.

In altri termini, Socrate aveva ragione «in virtù di un messaggio morale che trapassa l’angustia del tempo e si fa valido in eterno; gli altri in considerazione della contingenza della situazione storico-sociale seguita alla restaurazione democratica di Atene dopo le tristi vicende della guerra del Peloponneso; Socrate, ancora, in ragione di un ideale etico-politico dell’aristocrazia dell’intelligenza e della competenza, i suoi accusatori in difesa della tradizione democratica e politeistica della patria ateniese; Socrate, infine, in nome della giustizia come uguaglianza, gli Ateniesi dell’uguaglianza come giustizia»⁶⁵.

Di conseguenza, se si porta Socrate sul piano concreto della storia, si ricupera anche la sua vera figura al di là del mito; e, nello stesso tempo, la si ricupera con quella forza e con quella potenza spirituale che ha creato il mito. In questo modo, tutte le testimonianze acquistano un preciso senso nelle loro convergenze come anche nelle loro divergenze.

Ma un ricupero della figura di Socrate così come l’ha fatto Montuori getta luce sull’uomo concreto nella dimensione della storia, ma lascia in ombra la sua filosofia, anche se lo studioso ritiene che proprio la vita di Socrate esprima a perfezione la sua filosofia, che tuttavia – a nostro giudizio – in questo modo risulta fortemente contratta. Resta pertanto aperto il problema di fondo: qual è il nucleo o i nuclei teoretici centrali del pensiero filosofico di Socrate?

Per quanto concerne tale problema, Montuori resta in parte ancora vittima di Gigon, e nega in modo fermo addirittura la storicità dell’oracolo di Delfi, considerandolo come un falso costruito da Platone nell’*Apologia di Socrate*, con tutta una serie di conseguenze che ne derivano.

Vedremo, invece, per quali ragioni l’*Apologia di Socrate* costituisca un documento «storico» incontestabile. Ma, a questo punto, dobbiamo trarre

I nuclei dottrinali del pensiero di Socrate si possono ricostruire studiandoli nell'ottica storica del «prima» e del «dopo» Socrate

SE SI FA RIFERIMENTO al punto centrale della *vita* di Socrate è possibile – come si è visto – trovare l'ago della bilancia che permette di valutare il peso specifico delle fonti. E allora, non è possibile seguire un criterio analogo anche per quanto concerne la *dottrina* di Socrate? Non ci sono punti-chiave di carattere dottrinale, in base ai quali si possono utilizzare in modo adeguato le fonti e quindi intendere correttamente le loro convergenze e le ragioni delle loro divergenze?

A nostro avviso questo risulta essere possibile, se si procede nel modo che segue.

Un primo punto-chiave riguarda la metodologia e un secondo il contenuto dottrinale.

Già Schleiermacher indicava, a giusta ragione, nella dialettica una scoperta essenziale di Socrate. Lo studioso errava però, come abbiamo sopra spiegato, nell'interpretazione della dialettica, che egli intendeva in chiave moderna, e non nella *valenza fortemente morale* che essa ha in Socrate, come vedremo.

A questo riguardo è bene rilevare in anticipo che, come ogni grande scoperta, anche quella della dialettica ha degli embrionali precedenti. Già Parmenide parlava di *élenchos*⁶⁶, e il suo allievo Zenone è presentato già dalla tradizione antica come il primo dialettico⁶⁷. Ma la dialettica socratica risulta essere di ben altra consistenza e di ben più vasta portata. E se noi seguiamo il criterio di commisurare questo nucleo dottrinale della dialettica nell'ottica del «prima» e del «dopo» Socrate, otteniamo dei risultati ben difficilmente controvertibili: «prima» di Socrate ci sono solo dei germi della dialettica; «dopo» Socrate la dialettica si impone come metodo, con straordinarie amplificazioni in Platone⁶⁸. E non solo essa viene attribuita a Socrate dalle nostre fonti, ma, come abbiamo detto, in conseguenza di essa nasce addirittura il nuovo genere letterario dei *lógoi sokratikóí*, con la pubblicazione di decine e decine di scritti dialogici.

Per quanto riguarda, poi, i contenuti dottrinali, tutte le fonti attribuiscono a Socrate la concezione dell'uomo come *psyché*, intesa come espressione della personalità intellettuale e morale. E, anche in questo caso, se noi seguiamo il criterio di commisurare questo nucleo dottrinale nell'ottica del «prima» e del «dopo» Socrate, otteniamo dei risultati ben difficilmente controvertibili: «prima» di Socrate il termine *psyché* indicava i significati più disparati, e solo in modo embrionale tale termine ha incominciato lentamente a indicare l'intelligenza e l'«io» (soprattutto nel quinto secolo a.C.), ma in con-fusione con altri significati; «dopo» Socrate il significato del termine *psyché* come intelligenza si impone come definitivo. E in stretta connessione con questo concetto di «anima» (*psyché*) come intelligenza viene attribuita a Socrate la tesi secondo cui il compito principale dell'uomo deve essere quello della «cura dell'anima», con tutto ciò che ne consegue. Si tratta di una tesi che si impone come un corollario della precedente (il principale corollario).

Per di più, se il metodo della dialettica e il concetto di anima come personalità intellettuale e morale dell'uomo sono normalmente distinguibili, nella sostanza vengono a coincidere⁶⁹: la dialettica come *tecnica confutatoria* e le forme ironiche in cui si manifesta hanno una forte

valenza morale, in quanto mirano essenzialmente alla conoscenza dell'uomo come psyché e alla messa in atto della «cura dell'anima» come compito principale dell'uomo in quanto uomo⁷⁰.

Vedremo nei capitoli che seguono come, rileggendo e interpretando le fonti in tale ottica, i conti possano tornare in pareggio in modo più che soddisfacente.

V

LA DIALETTICA COME METODO DI CONFUTAZIONE DELLE FALSE CONCEZIONI E L'IGNORANZA DI SOCRATE COME «SAPIENZA UMANA»

L'esame critico delle opinioni
degli interlocutori e il procedimento elenctico
come capovolgimento radicale della
tradizionale tecnologia della comunicazione

Le ragioni che depongono a favore della interpretazione dell'«Apologia di Socrate» come documento storico

LE DUE OPERE in cui Socrate è protagonista d'eccezione - più che le molte altre, in cui pure svolge un ruolo predominante - sono l'*Apologia di Socrate*, che tratta del processo del filosofo, e il *Fedone*, che tratta invece della sua morte. Ma il modo in cui Socrate viene presentato nell'una e nell'altra - e questo è il punto da tenere ben presente come decisivo per molti aspetti - risulta essere del tutto differente. Richiamiamo le ragioni che sopra abbiamo già addotto, ma che qui vanno riprese e trattate a fondo.

Nell'*Apologia* Platone presenta il Socrate della realtà storica spoglio di tutta quella serie di implicanze e di conseguenze che egli negli altri dialoghi trae dalla filosofia del maestro. In questo scritto vuole, dunque, raffigurare il personaggio *nella sua verità oggettiva*, con il preciso messaggio storico del maestro, presentato in quel modo in cui andava visto e compreso.

Tre sono le ragioni principali che depongono a favore di quanto stiamo dicendo.

a) In primo luogo, trattandosi di un processo di Stato che portò Socrate alla condanna a morte, se Platone avesse detto il falso in questo suo scritto, si *sarebbe reso colpevole nei confronti dello Stato medesimo*, con tutta una serie di conseguenze di carattere giuridico e politico facilmente immaginabili. Il numero assai elevato dei giudici e delle persone che avevano assistito al processo, rendeva, di fatto e di diritto, impossibile qualsiasi falsificazione, o comunque cospicue alterazioni delle cose avvenute e dette. E questo risultava impossibile proprio da parte di un discepolo noto come Platone e appartenente a una famiglia di notevole spicco e di grande rilievo sociale e politico.

b) In secondo luogo, solo nell'*Apologia* ricorre il nome di Socrate nel titolo, mentre nella maggior parte degli altri dialoghi in cui Socrate è pure protagonista, il titolo del dialogo è dato dal «deuteragonista».

c) Infine, va ricordato che nell'*Apologia* Platone cita il proprio nome ben due volte, e non solo dice di essere stato presente al processo, ma si mette addirittura in prima fila fra quelli che erano disposti a pagare per Socrate la multa, al fine di riscattarlo dalla condanna. Nel secondo dei due passi dice:

Ma ci sono qui Platone, o cittadini ateniesi, Critone, Critobulo e Apollodoro, i quali mi esortano a multarmi di trenta mine, e sono loro stessi che ne danno garanzia. Propongo, dunque, la multa di trenta mine. E di questa multa vi saranno garanti costoro, in piena fiducia².

In effetti, negli altri dialoghi – anche in quelli giovanili e ancor più in quelli successivi – come meglio diremo più avanti, Platone non presenta il Socrate storico, ma piuttosto un Socrate trasfigurato in *dramatis persona*, come rappresentazione del vero filosofo e del vero dialettico, come abbiamo già detto. E nel *Fedone* questa trasfigurazione del Socrate storico nell'immagine ideale del vero filosofo diventa addirittura emblematica.

Per la verità – ed è questa la cosa che la maggior parte degli interpreti sembra ignorare – Platone stesso ci dice questo espressamente. Va ricordato che, a parte il caso dell'*Apologia*, Platone cita il proprio nome nel corso dei suoi dialoghi solamente una volta, e proprio nel *Fedone*. Ma – si noti bene – si autocita per dirci, proprio all'opposto che nell'*Apologia*, che lui non era presente il giorno della morte di Socrate, e scrive, con il suo squisito tocco ironico: «Platone, credo, era ammalato»³.

In effetti, pur facendo riferimento a precisi dati storici (in particolare all'inizio del prologo e nel finale del dialogo), Platone nel *Fedone* mette in bocca a Socrate dottrine che non sono affatto socratiche, ma che sono sue precipue e fondamentali scoperte: la teoria dell'immortalità dell'anima e i suoi fondamenti metafisici, ossia la grande teoria delle Idee.

Gli stessi discepoli di Platone, alla lettura del *Fedone*, restarono sconvolti, e non la ressero. Diogene Laerzio ci informa:

Favorino dice in un luogo che solo Aristotele assistette, fino alla fine, alla lettura di Platone del suo dialogo *Dell'anima*, mentre tutti gli altri si alzarono⁴.

Dunque, è Platone stesso a dirci che nell'*Apologia* egli intende parlare del Socrate storico, mentre nel *Fedone* egli intende parlare in larga misura del proprio pensiero.

Naturalmente, non sono mancati studiosi che, pur non negando *in toto* la veridicità dell'*Apologia*, ritengono che Platone abbia, in ogni caso, amplificato la figura di Socrate e le idee che gli fa esprimere. Ma tale opinione non inficia affatto le affermazioni che sopra abbiamo fatto. Anche posto che Platone abbia amplificato l'immagine e le idee di Socrate, nel far questo egli non ha alterato la realtà storica, ma ne ha evidenziato certi tratti come con uno specchio di ingrandimento (per dirla con la metafora che abbiamo già espresso nel capitolo precedente), e l'ha fatta comprendere anche meglio, e addirittura – per certi aspetti – in maniera perfetta.

Si tenga presente che Platone nell'*Apologia* ha eliminato tutta una serie di elementi che avrebbero avuto grande efficacia dal punto di vista puramente narrativo: a) non parla del discorso preliminare degli accusatori e delle argomentazioni da loro addotte; b) non riferisce sul modo in cui sono avvenute la prima e la seconda votazione; c) non parla degli atteggiamenti assunti da Socrate mentre si svolgevano le votazioni, né sulle reazioni del pubblico; d) non introduce quegli «intermezzi» di cui era maestro, e per i quali qui avrebbe avuto, nei due intervalli di tempo in cui si tenevano le votazioni e si eseguivano gli scrutini, occasioni che si

presentavano ad assumere una funzione drammaturgica di grande rilievo; e) spoglia l'evento di tutti i particolari, concentrando l'attenzione solo sui discorsi del maestro e sui loro contenuti; f) congiunge addirittura i tre discorsi, bruciando gli intervalli, e distinguendoli poeticamente mediante il solo richiamo agli esiti delle votazioni, con una potente contrazione di sintesi drammaturgica.

Quello che emerge dall'*Apologia* è esattamente ciò che von Humboldt dice circa la figura emblematica dei grandi uomini: «Nell'uomo, come in ogni altra vivente realtà, c'è sempre una certa parte che riguarda solo lui e il suo essere accidentale, e che muore con lui, dopo essere rimasta a buona ragione sconosciuta agli altri; per contro c'è in lui un'altra parte mediante la quale egli si connette a un'idea, che in lui è espressa con particolare chiarezza, e di cui egli è il simbolo. Si può anzi fondare la distinzione fra gli uomini sul fatto che gli uomini comuni sono solamente simboli del concetto della loro stirpe [...], *gli uomini grandi e straordinari simboleggiano un'idea, alla quale si poté pervenire solo perché essi la rappresentarono con la loro vita*»⁵.

Ed è proprio questo che Platone fa nell'*Apologia*: punta a rappresentare per intero quell'*idea del filosofo* alla quale si poté giungere, appunto perché e nella misura in cui Socrate l'aveva veramente simboleggiata, incarnandola.

L'oracolo di Apollo e la grande svolta nella vita di Socrate

IL PUNTO CHIAVE dell'*Apologia* sta senza dubbio nel particolare evento dell'Oracolo di Delfi, con il responso su Socrate come il più sapiente dei Greci.

Leggiamo il testo, sotto molti aspetti decisivo:

Ora non fate chiasso, cittadini ateniesi, neppure se vi potrà sembrare che io dica cose grandi. Infatti, ciò che vi riferirò non è un discorso mio, ma lo attribuirò a colui che lo ha detto, ben degno di fiducia da parte vostra. Della mia sapienza, se pure è sapienza, e di quale essa sia, vi porterò come testimone il dio di Delfi. Certamente voi conoscete Cherefonte. Costui fu mio amico dalla giovinezza e fu amico del vostro partito popolare e in quest'ultimo esilio andò in esilio con voi e con voi ritornò. E sapete anche che tipo era Cherefonte e come era risoluto in ogni cosa che intraprendeva.

Ebbene, un giorno, recatosi a Delfi, ebbe l'ardire di interrogare l'oracolo su questo. Come ho detto, cittadini ateniesi, non fate chiasso. Cherefonte domandò, dunque, se c'era qualcuno più sapiente di me.

La Pizia rispose che *più sapiente di me non c'era nessuno*. Di queste cose sarà testimone suo fratello che è qui, dal momento che Cherefonte è morto⁶.

Il vaticinio sconvolse Socrate, dato che egli riteneva di non sapere nulla; e di conseguenza in lui sorse il grande problema:

Che cosa dice il dio e a che cosa allude per enigma? Infatti, io ho chiara coscienza, per quanto mi riguarda, di non essere sapiente, né molto né poco. Allora, che cosa intende il dio, affermando che io sono sapientissimo? Certamente non dice menzogna, perché questo, per lui, non è lecito⁷.

E per risolvere l'enigma, Socrate iniziò l'esame dei sapienti, mettendo in atto quel *metodo elenctico*, di cui subito sotto parleremo.

La maggior parte degli studiosi non dubita della veridicità di quanto Platone ci dice. Qualche studioso nega invece la sua storicità, considerando un falso tutto l'episodio, e le conseguenze che da esso vengono dedotte. Montuori, come abbiamo detto, restando vittima su questo punto della tesi di Gigon, dopo una dettagliata analisi di tutti i documenti, crede di poter concludere, a proposito dell'Oracolo, che si tratta «di un'invenzione poetica di Platone», e che, quindi, «anche l'immagine socratica che ne risulta dovrebbe essere conseguentemente considerata una invenzione platonica»⁸.

In casi come questi, la filologia, facendosi ipercritica, rischia di diventare antistorica, o, per dirla con una espressione di Patočka che ben conosciamo, «la filologia qui divora la storia»⁹. L'invenzione di un evento di questo tipo, per motivi storico-sociali e politici, nell'Atene di quei tempi avrebbe costituito un vero e proprio *reato contro la Città* (Platone sarebbe stato considerato un «correo» insieme a Socrate), con tutte le conseguenze facilmente immaginabili.

In realtà, non c'è la sola testimonianza di Platone su questo evento, ma ce n'è una seconda altrettanto antica, che ci proviene da Senofonte (mentre tutte le altre sono di epoca posteriore e quindi dipendono da queste due¹⁰), che dice testualmente:

Una volta Cherefonte in Delfi interrogò il dio su di me alla presenza di molti: Apollo rispose che non c'era nessuno più liberale, né più giusto né più sapiente di me¹¹.

Il testo è incluso in un discorso sul «segno divino» che Socrate sentiva in sé e sui presagi divini che aveva ricevuto e comunicato, in connessione, tra l'altro, con una chiamata in causa della sacerdotessa di Delfi.

E sul particolare legame spirituale che Socrate aveva con l'Oracolo di Delfi disponiamo, come controprova sotto certi aspetti veramente incontrovertibile, di una testimonianza di Senofonte stesso, il quale ci narra di essersi consultato con Socrate sull'opportunità di arruolarsi nella spedizione di Ciro, e di aver ricevuto come consiglio quello di recarsi a Delfi per consultare la Pizia per decidere di conseguenza. Nell'*Anabasi* – un'opera che non fa parte degli scritti socratici, ma rientra fra le opere storiografiche, e quindi fa riferimento a precisi eventi non sospettabili – Senofonte parla di questo episodio nel modo che segue:

C'era nell'esercito un certo Senofonte, ateniese: non era stratego né locago né soldato semplice, ma si era unito alla spedizione perché Prosseno, suo ospite di vecchia data, lo aveva mandato a chiamare dalla patria dietro promessa che, se lo avesse raggiunto, gli avrebbe procurato l'amicizia di Ciro, un uomo che – sosteneva – poteva fare per lui più della sua patria. Senofonte, dunque, letta la missiva di Prosseno, si consulta in

merito al viaggio con Socrate l'ateniese. E Socrate, supponendo che l'amicizia con Ciro potesse venir additata dalla città come una colpa (si pensava che Ciro avesse sollecitamente appoggiato gli Spartani nella guerra contro Atene), suggerisce a Senofonte di recarsi a Delfi e di consultare il dio a proposito del viaggio. Senofonte si recò e ad Apollo chiese a quale dio dovesse rivolgere sacrifici e preghiere per percorrere nel modo più sereno e fausto la via che intendeva intraprendere e, conclusa per il meglio l'impresa, ritornare sano e salvo. Apollo gli indicò espressamente gli dèi a cui doveva tributare i sacrifici. Rientrato in patria, riferì il responso a Socrate, che, non appena lo ebbe udito, lo rimproverò di non aver prima chiesto se convenisse partire o restare, ma, avendo già preso da sé la decisione di andare, la sua domanda riguardava solo come avrebbe potuto rendere più sicura l'impresa. «Ma poiché hai formulato il quesito in tali termini» concluse Socrate «bisogna che tu ora compia quanto il dio ti ha prescritto». Senofonte allora sacrificò alle divinità indicate da Apollo e salpò¹².

Dunque, la negazione della storicità del responso dell'Oracolo di Delfi su Socrate come il più sapiente dei Greci risulta essere un tentativo di eliminare un «fatto», per il motivo che non rientra in un determinato quadro paradigmatico, in quanto, per usare una terminologia degli epistemologi, risulta essere un vero e proprio «contro-fatto», che non si presta ad essere «ri-fatto», né «arte-fatto» in alcun modo, e quindi va «dis-fatto», ossia negato.

Per quanto concerne l'epoca a cui risale l'evento in questione, l'ipotesi più accreditata è che esso debba risalire all'incirca agli anni della campagna di Potidea, ossia all'epoca in cui Socrate era sui trentacinque anni. Di conseguenza, si pensa che proprio esso abbia provocato una svolta decisiva nella sua vita, con la scelta di professare la sua attività di ricerca come missione affidatagli dal dio e di estenderla ad ampio raggio, con il maggior impegno possibile, come vedremo.

Il «non-sapere» di Socrate e l'esame elenctico condotto a vasto raggio sugli uomini di cultura del tempo

IL TESTO PLATONICO sopra letto dell'*Apologia* prosegue mettendo in rilievo l'imbarazzo che Socrate, considerando se stesso non-sapiente, provò nell'interpretare il responso di Apollo, e la conseguente decisione di intraprendere un sistematico esame di coloro che tutti consideravano «sapienti», in modo da poter trovare un vero sapiente e poter confutare l'oracolo, dicendo al dio: «Questo qui è più sapiente di me; e tu invece hai affermato che sono io».

Incominciò con l'esame di uno dei politici di maggior fama, e scoprì che era ritenuto sapiente e soprattutto che lui stesso si considerava tale, ma, in realtà, non lo era affatto, traendone queste conclusioni:

Di conseguenza, mi feci nemici sia lui sia molti di coloro che erano presenti. E mentre me ne andavo, trassi la conclusione che, rispetto a quell'uomo, io ero più sapiente. Si dava il caso,

infatti, che né l'uno né l'altro di noi due sapesse niente di buono né di bello; ma costui era convinto di sapere mentre non sapeva, e invece io, come non sapevo, così neppure credevo di sapere. In ogni modo, mi parve di essere più sapiente di quell'uomo, almeno in una piccola cosa, ossia per il fatto che ciò che non so neppure ritengo di saperlo¹³.

Dopo l'esame dei politici, Socrate passò all'esame dei poeti (tragediografi, compositori di ditirambi e altri ancora), incominciando dai migliori. E il risultato che derivò anche da questo esame fu analogo al primo. I poeti mostravano di essere ignoranti addirittura su cose strettamente connesse con quelle che avevano trattato, e molti dei presenti alle discussioni parlavano addirittura meglio dei poeti di quelle stesse cose sulle quali essi avevano composto i loro poemi.

Le conclusioni che Socrate dovette trarre furono le stesse cui era giunto a proposito dei politici:

Dunque, anche dei poeti venni in breve tempo a conoscere questo, e cioè che non per sapienza componevano le cose che componevano, ma per una certa dote di natura e perché erano ispirati da un dio, come i vati e gli indovini. Anche costoro, infatti, dicono molte e belle cose, però non sanno nulla di ciò che dicono. Un fenomeno simile mi è sembrato essere anche quello che riguarda i poeti. E, a un tempo, mi accorsi che i poeti, a causa della loro poesia, ritenevano di essere i più sapienti degli uomini anche nelle altre cose in cui non lo erano¹⁴.

Il terzo gruppo di uomini indagati fu quello degli artigiani, considerati competenti nelle loro arti. Costoro si rivelarono, in effetti, veramente competenti nelle loro arti specifiche. Ma il punto debole che subito emerse risultò dello stesso tipo di quello che era emerso dall'esame dei poeti: ritenevano di possedere conoscenza di cose grandissime per il solo fatto di avere conoscenze specifiche (e quindi limitate) concernenti le loro arti. E questo comprometteva la sapienza stessa che avevano circa le loro arti.

Dall'esame emerse quindi che coloro che venivano considerati come i più sapienti erano in realtà molto lontani dalla sapienza, mentre coloro che erano considerati di minor valore risultavano essere più vicini di quelli alla sapienza.

Ecco le conclusioni di Socrate, che riassumono in modo paradigmatico un punto-chiave del suo messaggio:

Da tale accurato esame, cittadini ateniesi, mi derivarono molte inimicizie, pericolosissime e gravissime, al punto che da esse sorsero molte calunnie, e mi provenne anche la reputazione di essere sapiente. Così, ogni volta, tutti quelli che erano presenti pensavano che io fossi sapiente in quelle cose sulle quali confutavo l'altro. Invece, cittadini, si dà il caso che, in realtà, sapiente sia il dio e che il suo oracolo voglia dire appunto questo, che la sapienza umana ha poco o nessun valore. Il dio sembra che parli proprio di me Socrate, e, invece, fa uso del mio nome, servendosi di me come esempio e modello, come se dicesse: «Uomini, fra di voi è sapientissimo

chi, come Socrate, si è reso conto che, per quanto riguarda la sua sapienza, non vale nulla». Appunto per questo anche ora, andando attorno, ricerco e indago, in base a ciò che ha detto il dio, se io possa giudicare sapiente qualcuno dei cittadini e degli stranieri. E, dal momento che non mi sembra che siano tali, venendo in soccorso al dio, dimostro che non esiste sapiente¹⁵.

Dunque, l'esame elenctico – ossia l'esame dialettico-confutatorio inteso a dimostrare agli uomini che *la sapienza umana è poca cosa e che il vero sapiente non c'è fra gli uomini, in quanto la sapienza è un possesso divino* – è stato inteso da Socrate come «un servizio reso al dio»¹⁶, nel senso indicato nel testo sopra letto, per educare gli altri uomini e aiutarli a raggiungere quella verità.

Gregory Vlastos a giusta ragione scrive: «Se quello che Socrate vuole è avere compagni nel ragionamento elenctico, perché non dovrebbe fermarsi a quelli in compagnia dei quali ha cercato e trovato la sua teoria eudaimonista: compagni congeniali ed esperti nella ricerca della verità morale? [...] Il medico che va a cercare gente che si illude di essere nel fiore della salute, ritenendo suo dovere di persuaderli che sono mortalmente malati, si sta accollando un compito ingrato. Forse che Socrate avrebbe dedicato la sua vita a questo compito se la sua pietà non ve l'avesse condotto?»¹⁷.

Il rapporto dialettico-elenctico assunto da Socrate nei confronti del responso dell'Oracolo come tipica espressione dell'ironia ambivalente

IL COMPITO assai complesso e faticoso che Socrate ha ritenuto di dover mettere in atto in seguito al responso dell'Oracolo di Delfi si può ben comprendere solo se si prende in considerazione la grande «pietà» di Socrate, come dice Vlastos, ossia la sua religiosità.

D'altra parte, è proprio Platone che fa ripetere a Socrate stesso più volte l'affermazione che quel suo sottoporre a esame coloro che ritenevano di essere sapienti e confutarli, dimostrando che in realtà non lo erano, era non altro che un «compito assegnatogli dal dio», e quindi era «un servizio divino», una «missione divina».

Leggiamo due passi essenziali:

A me questo, come ancora vi ripeto, è stato comandato dal dio, con oracoli e con sogni e in tutti quei modi con cui, talora, anche in altri casi, il destino divino comanda all'uomo di compiere una certa cosa¹⁸.

Forse qualcuno potrebbe dirmi: «Ma standotene in silenzio e tranquillità, Socrate, non saresti capace di vivere, dopo che te ne sia andato via di qui?».

La cosa più difficile di tutte è persuadere alcuni di voi proprio su questo. Se io vi dicessi che questo significherebbe disubbidire al dio e che per questa ragione non sarebbe possibile che io vivessi in tranquillità, voi non mi credereste, come se io facessi la mia «ironia». Se, poi, vi dicessi che il bene

più grande per l'uomo è fare ogni giorno ragionamenti sulla virtù e sugli altri argomenti intorno ai quali mi avete ascoltato discutere e sottoporre a esame me stesso e gli altri, e che una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta; ebbene, se vi dicessi questo, mi credereste ancora di meno. Invece, le cose stanno proprio così come vi dico, uomini. Ma persuadervi non è cosa facile¹⁹.

La conclusione che Socrate trae sul senso dell'Oracolo è quanto mai significativa. Il dio, come abbiamo sopra visto, avrebbe voluto indicare Socrate come «paradigma», ossia come «esempio-modello» dell'uomo il quale si è reso conto che *sapiente è solo il dio e che la sapienza umana è di poco o di nessun valore*.

Ma il problema che si pone è questo: come ha fatto Socrate a trarre tali conclusioni? In che modo ha ritenuto di diventare un missionario del dio?

Come abbiamo visto, per accettare il verdetto, egli ha intrapreso quella lunga e assai complessa ricerca, e, così facendo, *ha sottoposto a dura prova non solo se stesso e gli interlocutori, ma il dio medesimo*.

Leggiamo un passo di Nietzsche, che ci può aiutare a risolvere il problema: «*Missionari divini*. Anche Socrate sente se stesso come missionario divino; ma in ciò si può ancora sentire una certa traccia di attica ironia e di gusto di scherzare, da cui quell'idea insopportabile e arrogante viene mitigata. Ne parla senza unzione: le sue immagini, del freno e del cavallo, sono semplici e non sacerdotali, e il vero compito religioso che egli si sente assegnato, *di mettere il Dio alla prova* in cento modi, per vedere se ha detto la verità, fa concludere a un atteggiamento ardito e libero, con cui il missionario si pone a fianco del suo Dio. Quel mettere alla prova il Dio è uno dei più sottili compromessi fra religiosità e libertà di spirito che siano mai stati ideati»²⁰.

Nietzsche qui esprime idee contraddittorie, ma ha perfettamente ragione su un punto: davvero *Socrate ha messo il dio alla prova, per accertare che avesse detto il vero*.

Non si tratta, però, di un compromesso fra religiosità e libertà di spirito, bensì di una espressione emblematica di quel carattere peculiare della ironia ambigua e ambivalente, di cui parleremo con ampiezza nel prossimo capitolo. In effetti, che Socrate abbia accolto la veridicità del responso dell'Oracolo *da un lato non è vero*, perché ha sottoposto quel responso a un esame di assai vasto raggio; *dall'altro invece è vero* nella misura in cui egli lo sottopose a esame *nella convinzione che il dio non mente*.

In ogni caso, in quello stesso esame fatto per accertare se i sedicenti sapienti fossero davvero tali, veniva coinvolto lo stesso responso oracolare, ossia lo stesso dio, in quanto veniva sottoposto all'*élenchos*, ossia alla prova mediante *confutazione*, per *giungere all'accertamento della sua veridicità*.

E questo chiarifica in modo perfetto il senso dell'ironia socratica, che, come vedremo, coincide con la sua stessa vita.

Significato etico-educativo del metodo dialettico-confutatorio proprio di Socrate

DUNQUE, LA MISSIONE affidata dal dio di Delfi a Socrate con il responso dell'Oracolo è stata intesa da Socrate come missione divina a scopi etico-educativi. La dialettica-confutatoria di Socrate mira sostanzialmente

all'esortazione alla virtù, ossia a liberare l'uomo dalle illusioni che lo ingannano e lo spingono a prendersi cura di tutto, tranne che di ciò di cui dovrebbe veramente prendersi cura, ossia della propria anima, come vedremo.

La confutazione dialettica mirava pertanto *a saggiare a fondo l'anima, al fine di liberarla dagli errori e disporla alla comprensione della verità*.

Ecco come nel *Carmide* l'esame dialettico viene presentato con una gustosissima metafora, come uno «spogliare l'anima». Socrate, di ritorno da Potidea, dopo una lunga assenza da Atene, si reca in palestra e si imbatte nel più bel ragazzo del momento. E a chi gli diceva che, se il ragazzo avesse accettato di spogliarsi, la sua bellezza sarebbe apparsa in tutto il suo splendore, Socrate risponde che, per rendersi conto della bellezza del ragazzo, avrebbe voluto, prima, accertarsi se fosse in possesso «di una piccola cosa», ossia *se oltre il corpo avesse anche l'anima bella*. E anziché spogliare il corpo, Socrate decide di spogliare l'anima del giovane:

- E Crizia, con l'occhio rivolto alla porta, visti entrare dei giovani che discutevano animatamente tra di loro, seguiti da un altro gruppo, disse: «Sulla bellezza, o Socrate, tra un po' tu stesso potrai dare un giudizio; infatti, si dà proprio il caso che quelli che entrano siano i precursori e gli innamorati del bello del momento, e mi pare che anche lui stia per arrivare».

- E io chiesi: «Chi è e di chi è figlio?».

- «Lo conosci certamente, rispose, ma era ancora un bambino all'epoca della tua partenza: è Carmide, figlio di mio zio Glaucone e perciò mio cugino».

- «Per Zeus, lo conosco, risposi. Era un bel bambino già allora e ormai dovrebbe essere un giovanetto».

- «Potrai tu stesso giudicare dell'età e dell'aspetto».

- E, mentre parlava, Carmide entrò.

- Ora, amico, non sono gran che come giudice e, davanti ai belli, sono veramente una cordicella bianca; i giovani, infatti, mi paiono più o meno tutti belli, ma in quel momento egli mi sembrò straordinario per presenza e per bellezza ed ebbi l'impressione che tutti ne fossero innamorati, tanto la sua comparsa li aveva turbati e messi in agitazione. E molti altri ammiratori lo seguivano. Per quanto riguarda noi adulti, non c'era da stupirsi; ma io osservavo attentamente i ragazzi e nessuno distoglieva lo sguardo da lui, neppure il più piccolo, ma lo contemplavano tutti come se fosse una statua. E Cherefonte, chiamatomi, domandò: «Che te ne pare del ragazzo, Socrate, non ha un bel viso?».

- «Meraviglioso», risposi.

- «Se accettasse di spogliarsi, disse, il volto scomparirebbe nello splendore di tutto il suo aspetto».

- A questo punto tutti gli altri approvarono le parole di Cherefonte, e io dissi: «Per Eracle, state parlando di uno che

non dovrebbe temere confronti, se solo possedesse un'altra piccola cosa!».

- «Quale?», chiese Crizia.

- «*Un'anima bella*; e dovrebbe averla, dato che appartiene alla vostra famiglia».

- «Ma anche in questo possiede una incontestabile bellezza».

- «*Perché, allora, non spogliamo la sua anima e non la esaminiamo prima del suo aspetto?* Alla sua età accetterà certamente di dialogare»²¹.

E che il metodo dialogico-elenctico di Socrate mirasse proprio a saggiare l'anima dell'interlocutore, in modo da convincerlo - giovane o vecchio che fosse - a rendere conto di sé, senza autoinganni e autoillusioni, si ricava anche da questo bel passo del *Lachete*:

NICIA - Lisimaco, a dire il vero, mi pare che tu conosca Socrate solo tramite suo padre e che con lui tu abbia avuto contatti solamente quando era bambino e ti incontrava, mentre accompagnavi tuo padre tra gli abitanti del demo o nel tempio o in qualche altro simile luogo di riunione, ma che, da quando è diventato adulto, non hai più avuto a che fare con lui.

LISIMACO - Perché, Nicia?

NICIA - Ho l'impressione che tu non sappia che chi è abituale interlocutore e familiare di Socrate, anche se, precedentemente, ha cominciato a discutere intorno ad altro, non può evitare di farsi condurre quasi per mano da lui nel discorrere, *fintanto che non abbia dato ragione di sé, del modo in cui vive e del suo passato; e una volta che giunga a ciò, Socrate non lo lascerà andare, prima di averlo sottoposto a un vaglio minuzioso e al limite della tortura*. Io che lo conosco bene, so che non è possibile sfuggire a questo trattamento e che dovrò sottopormi a mia volta; godo infatti, Lisimaco, della sua compagnia e penso che in nessun modo sia un male l'essere sollecitato a ricordare che cosa di disonesto abbiamo fatto o stiamo facendo, ma che, anzi, per la vita a venire, chi non rifugge dal fare questo, diventi più accorto, sempre che voglia e sia veramente convinto, secondo il detto di Solone, che c'è da imparare finché si vive e non creda che la vecchiaia di per sé sia una garanzia di saggezza. Quanto a me, questo esame di Socrate non mi risulta né inusuale, né sgradevole, ma già da tempo sapevo più o meno che il discorso, con lui presente, non si sarebbe limitato ai giovani, ma avrebbe riguardato anche noi²².

Il testo sintetico più pregnante e più forte è contenuto nel *Sofista*, dove la confutazione viene presentata come una sorta di alta «purificazione», anzi come la più alta purificazione, necessaria per tutti, compreso il Gran Re, il quale, pur essendo tale, senza questa purificazione non può che

rimanere infelice.

Leggiamo il testo, assai importante:

STRANIERO - [Coloro che interrogano in modo dialettico-confutatorio] interrogano sugli argomenti sui quali uno crede di dire qualcosa, mentre non dice nulla; poi, passano facilmente in rassegna le opinioni, dato che sono di uomini che vanno errando, e, raccogliendole con i discorsi, le confrontano tra loro sul medesimo argomento, e dimostrano che esse sono contrarie a se stesse, nello stesso tempo, riguardo ai medesimi argomenti, in confronto con le medesime cose, secondo gli stessi punti di vista. Ed essi, vedendo ciò, si inaspriscono con se stessi, ma diventano miti nei confronti degli altri, e in questo modo si liberano dalle grandi e rigide opinioni che avevano su se stessi, *e di tutte le liberazioni questa è la più gradevole da ascoltare e dà la massima sicurezza a chi la prova*. Infatti, amico, a coloro che li purificano, pensando, come pensano i medici per i corpi, che un corpo non può trarre vantaggio dal cibo offertogli, prima che siano espulsi gli impedimenti interni, quelli hanno pensato la stessa cosa anche riguardo all'anima, che essa non avrà vantaggio dalle nozioni offertele, prima che qualcuno, esercitando la confutazione, porti il confutato a vergognarsi, e, espulse le opinioni che erano di ostacolo all'apprendimento, lo faccia apparire puro, e tale da ritenere di sapere solo ciò che sa e non di più.

TEETETO - Questa è la migliore e la più saggia delle disposizioni.

STRANIERO - Per tutte queste ragioni, Teeteto, *noi dobbiamo dire che la confutazione è la più grande e più potente delle purificazioni, e, d'altro canto, dobbiamo pensare che chi non è stato confutato, anche se fosse il Grande Re, poiché non è stato purificato per quanto riguarda le cose più grandi, è privo di educazione, e anche brutto, in relazione a ciò in cui, a chi ha intenzione di essere veramente felice, converrebbe essere puro e bello in massimo grado*²³

Ma, ancora una volta va ribadito che l'arte della dialettica confutatoria esercitata da Socrate, per spogliare l'anima degli uomini con cui discuteva, aveva lo scopo non solo di aiutare l'altro a conoscere se stesso, *ma costituiva un momento essenziale per Socrate medesimo al fine di conoscere se stesso*.

Kierkegaard ha scritto a questo proposito: «Fra uomo e uomo questa è la situazione più alta: il discepolo è l'occasione perché il maestro comprenda se stesso, e viceversa il maestro è l'occasione perché il discepolo comprenda se stesso»²⁴.

Capovolgimento degli assi portanti della tradizionale cultura orale mimetico-poetica e della nuova cultura di tipo sofistico

ABBIAMO GIÀ SOPRA messo in evidenza il fatto che l'oralità dialettica di Socrate costituiva un vero e proprio ribaltamento dell'asse portante della

tradizionale cultura dell'oralità mimetico-poetica.

Le martellanti domande di Socrate sul *che cos'è* e le connesse domande sul *perché* – per le ragioni che abbiamo spiegato e che avremo modo di approfondire ulteriormente nel prossimo capitolo – mettevano radicalmente in crisi il modo di pensare per immagini e di far riferimento a figure mitiche idealizzate, a pure metafore, a sentenze e aforismi.

Le domande «che cos'è?», «perché dici questo?», «spiegati meglio», costringevano l'interlocutore – se e quando ne era capace – a ragionare, e quindi a spostarsi su un piano completamente differente da quello usuale, e a cercare di far propria una nuova terminologia e una nuova sintassi.

In luogo della poesia e del mito, con Socrate *si impone in via definitiva lo spirito della scienza e del puro logos, con la relativa fiducia di poter raggiungere per questa via ciò che per l'uomo maggiormente conta.*

Nietzsche commenta: «Chi ricorda le conseguenze immediate di codesto spirito della scienza che si spinge instancabilmente in avanti, immaginerà subito come il *mito* fu da esso distrutto e come attraverso questa distruzione la *poesia fu scacciata dal suo naturale terreno ideale, risultando ormai senza patria*»²⁵.

E proprio il «non sapere» professato da Socrate costituiva, contro le apparenze, il trionfo della cultura dell'intelligenza sulla tradizionale cultura poetica. Sempre Nietzsche, proprio nell'ottica del nemico, che subito sotto metteremo meglio in evidenza, fa comprendere molto bene la portata della rivoluzione messa in atto da Socrate.

Leggiamo una delle sue pagine più significative al riguardo: «La parola più acuta per quella nuova e inaudita stima del sapere e dell'intelligenza la pronunciò Socrate, quando trovò di essere l'unico che ammettesse di *non sapere niente*; mentre, nelle sue peregrinazioni critiche per Atene, egli incontrava dappertutto, parlando con i maggiori statisti, oratori, poeti e artisti, la presunzione di sapere. Vide con stupore che tutte quelle celebrità non avevano un'idea giusta e sicura neanche della loro professione, e che la esercitavano solo per istinto. “Solo per istinto”: con questa espressione tocchiamo il cuore e il centro della tendenza socratica. Con essa il socratismo condanna tanto l'arte vigente quanto l'etica vigente: dovunque esso volga i suoi sguardi indagatori, vede la mancanza di intelligenza e la potenza dell'illusione, e da questa mancanza deduce l'intima assurdità e riprovevolezza di quanto esiste nel presente. Partendo da questo punto, Socrate credette di dover correggere l'esistenza: egli, come individuo isolato, entra con un'aria di disprezzo e di superiorità, quale precursore di una cultura, di un'arte e di una morale di tutt'altra specie, in un mondo dove noi ascriveremmo a nostra massima fortuna il riuscire a coglierne con venerazione un frammento»²⁶.

Ma Socrate metteva in crisi anche il metodo con cui i Sofisti avevano cercato di inserirsi in modo indolore nell'antica cultura, che costituiva sostanzialmente una forma di compromesso.

Da un lato, i Sofisti affermavano, in maniera sorprendentemente acritica, di possedere un sapere pressoché sconfinato, e Gorgia in particolare affermava, con una impudenza addirittura stupefacente, di essere in grado di rispondere a qualsiasi domanda gli venisse fatta, senza eccezioni²⁷.

Dall'altro, si rifugiavano in discorsi altisonanti di parata, e cercavano di evitare le discussioni in forma di dialogo. E di fronte alle questioni più delicate, non sapendo raggiungere soluzioni adeguate circa i problemi trattati, se la svernavano chiamando in causa i poeti, come Platone mostra in modo esemplare nel *Protagora*, dove riassume la posizione assunta da Socrate nel modo che segue:

[...] Smettiamola di discutere sui carmi e sui poemi. Invece, mi piacerebbe, Protagora, venire a una conclusione su quelle cose intorno alle quali prima ti interrogavo, tornando a esaminarle insieme a te. Mi pare, infatti, che le discussioni che si fanno sulla poesia siano del tutto simili a quei banchetti che fanno gli uomini volgari e di bassa levatura. Questi, infatti, essendo incapaci di trarre da se stessi materia di conversazione per il banchetto e di esprimerla con voce e discorsi propri, per mancanza di formazione spirituale, fanno rincarare le suonatrici di flauto, pagando abbondantemente una voce estranea, cioè la voce dei flauti, e con la voce dei flauti si intrattengono fra di loro. Invece, dove ci sono commensali dotati di personale virtù e di formazione spirituale, non ti accadrà di vedere né suonatrici di flauto, né danzatrici né citaredi. Costoro si intrattengono a conversare l'uno con l'altro con la propria voce, perché bastano a se medesimi, senza avere bisogno di queste scempiaggini e di questi trastulli, e parlano e ascoltano un po' per ciascuno ordinatamente, anche se libano in abbondanza. Così, anche queste nostre riunioni, se veramente accolgono uomini quali i più di noi dicono di essere, non hanno bisogno della voce di altri e neppure di quella dei poeti, che non è possibile interrogare su ciò che dicono. E i più, quando discutono di questioni che non sono in grado di risolvere, chiamando i poeti a testimonianza nei loro discorsi, fanno loro dire chi una cosa chi un'altra. Invece gli uomini per bene lasciano stare le conversazioni di questo genere, e si intrattengono tra loro con argomenti loro propri, saggiandosi l'un l'altro nei loro discorsi²⁸.

Il metodo dialettico e le sue conseguenze viste dai nemici e dagli avversari di Socrate

ABBIAMO GIÀ DETTO in che senso certe testimonianze di certi intelligenti nemici di Socrate aiutano a comprendere il personaggio non meno di quelle degli amici, e certamente più di alcune di certi amici di modesta intelligenza filosofica. Per fare un esempio, divenuto sotto certi aspetti emblematico, il modo in cui Senofonte, che fu amico di Socrate, ne tesse la difesa, lo rende sotto certi aspetti incomprensibile: in particolare non si ricavano dai testi di Senofonte proprio le ragioni per cui Socrate sia stato condannato a morte. In altre parole, stando a Senofonte, *non si capirebbe proprio la natura e la portata della rivoluzione da lui provocata*.

Bertrand Russell, come abbiamo già sopra ricordato, scrive: «Preferirei che sul mio conto riferisse il peggiore dei miei nemici (purché filosofo) piuttosto che un amico digiuno di filosofia»²⁹.

L'affermazione di Russell ha una portata volutamente provocatoria, ma è giusta. Ed è giusta per le ragioni che Filippo Bartolone, sia pure su un differente piano, come abbiamo già detto, mette bene in evidenza, e che conviene richiamare: «[...] è la testimonianza negativa che risulta la più pertinente come *la più compromessa* nell'incidenza effettiva dell'*ethos* personale di Socrate, poiché mostra d'aver subito l'urto diretto di esso»³⁰.

Del resto, la profondità con cui Nietzsche ha cercato di guardare Socrate

si desume *ad abundantiam* dalla sua straordinaria notazione che già conosciamo: «Socrate - lo confesso - mi è talmente vicino, che devo sempre combattere contro di lui»³¹.

Ecco, per esempio, come Nietzsche giudica la dialettica socratica e la sua portata, nell'ottica del nemico acerrimo, ma assai intelligente: «I miei lettori forse già sanno fino a che punto io consideri la dialettica un sintomo di *décadence*, per esempio nel caso più illustre: il caso di Socrate»³². E ancora: «Per la sua origine la dialettica è *plebea*»³³. E ribadisce: «Socrate: l'uomo *volgare*, astuto: diventa signore di se stesso mediante un chiaro intelletto e una forte volontà; ironia del vittorioso: nel rapporto con i nobili nota sempre che essi non sanno dire *perché*»³⁴.

In particolare, con la sua dialettica Socrate ha agito come una potenza demonica che ha scacciato Dioniso: è stato come l'«eroe dialettico» che ha distrutto la tragedia greca: «L'opera d'arte della tragedia greca perì a causa di esso»³⁵.

Euripide, poi, è considerato correo nella distruzione della tragedia, in quanto ha trasportato sul palcoscenico al posto degli eroi lo spettatore stesso, e con ragioni e controragioni ha introdotto il modo di ragionare di Socrate, distruggendo la passione e i moti dell'irrazionale ad essa connessi.

Nietzsche scrive: «Euripide si accinse a mostrare al mondo, come anche fece Platone, l'opposto del poeta "irragionevole"; il suo principio estetico "tutto deve essere cosciente per essere bello" è, come ho detto, la proposizione parallela al precetto socratico "tutto deve essere cosciente per essere buono". Per conseguenza Euripide può essere da noi considerato come il poeta del socratismo estetico. Ma Socrate era quel *secondo* spettatore [il *primo* spettatore era Euripide stesso che considera le proprie composizioni come pensatore] che non capiva la tragedia antica e perciò non l'apprezzava; in lega con lui Euripide osò essere l'araldo di una nuova creazione artistica. Se a causa di essa la tragedia antica perì, il principio micidiale fu dunque il *socratismo estetico*; in quanto peraltro la lotta era rivolta contro il dionisiaco dell'arte antica, riconosciamo in Socrate l'avversario di Dioniso, il nuovo Orfeo che si leva contro Dioniso e, benché destinato a essere dilaniato dalle Menadi del tribunale ateniese, costringe alla fuga lo stesso potentissimo dio»³⁶.

Ed ecco l'affermazione più icastica e sotto molti aspetti più illuminante di Nietzsche, che vede in Socrate con la sua dialettica addirittura il *negatore* e il *distruttore della stessa natura dei Greci*: «Chi è costui che osa da solo negare la natura greca, quella che attraverso Omero, Pindaro ed Eschilo, attraverso Fidia, attraverso Pericle, attraverso la Pizia e Dioniso, attraverso l'abisso più profondo e la cima più alta è sicura della nostra stupefatta adorazione? Quale forza demonica è questa, che può ardire di rovesciare nella polvere un tale filtro incantato? Quale semidio è questo, a cui il coro degli spiriti dei più nobili fra gli uomini deve gridare: "Ahi! Ahi! Tu lo hai distrutto, il bel mondo, con polso possente; esso precipita, esso rovina!"»³⁷.

Ma Nietzsche non è se non una prosecuzione in età moderna delle tesi - amplificate e portate alle estreme conseguenze - che Aristofane presenta nelle Rane a proposito di Euripide come colui che fa parlare i personaggi con logica di tipo socratico e di Socrate che abbindola i suoi interlocutori con solenni parole e «fole insulse e sottilissime»³⁸; nelle *Nuove* presenta la dialettica socratica come una losca arte che distrugge l'antico *éthos*.

Ma più ancora che per quanto concerne la dialettica, che non poteva intendere se non come quel tipo di ragionamento capace di far risultare il ragionamento debole come forte e quello forte come debole, Aristofane ci

mostra in modo egregio quanto sopra dicevamo, ossia come un nemico può farci capire l'avversario meglio di certi amici. Egli, infatti, nelle forme proprie della sua arte, allude a Socrate come scopritore di un nuovo concetto di anima come intelligenza, e mette in burla tale concezione in modo straordinario, come vedremo nel capitolo settimo.

VI

L'IRONIA, LA DIALETTICA ELENCTICA E LA «MAIEUTICA»

La verità del Socrate storico
espressa mediante la finzione poetica
della «maschera drammaturgica»
di Socrate come il «vero dialettico»
nei dialoghi di Platone

L'ironia socratica come «ironia ambivalente e la sua portata come si ricava dai dialoghi platonici

CHE L'«IRONIA» COSTITUISCA uno dei tratti salienti non solo della dialettica ma anche del carattere e della vita stessa di Socrate è stato riconosciuto da tutti gli studiosi, anche se essa è stata valutata in modo differente.

Heinrich Maier ha fornito una descrizione, che si è imposta per molto tempo come punto di riferimento. Converrà quindi leggere la pagina che la contiene: «Che cosa essa fosse essenzialmente, non è difficile dirlo. Il tono fondamentale di essa è il prendersi gioco con superiorità degli uomini, uno scherzare capriccioso, che tuttavia lascia intravedere un certo disprezzo dell'interlocutore, o almeno l'intenzione di attutire l'alto concetto che questi potesse farsi di sé, e di prendersi spasso con lui. Nello scherzo, Socrate prende a parole o a fatti una qualche maschera, mostra di essere sviscerato amico dell'interlocutore, d'ammirarne la capacità e i meriti, di chiedergli consiglio o ammaestramento e così via. Ma nello stesso tempo ha cura che per chi osserva più a fondo, la finzione sia trasparente; né in questo gioco manca mai il tono minore di serietà, sebbene spesso il granello di serietà si trovi soltanto nello scopo cui lo scherzo è destinato a servire. Ma questo scopo è sempre serio. Infatti in sostanza non è altro che lo scopo medesimo di tutta l'azione socratica: l'ironia di Socrate è mezzo essenziale della dialettica morale. - Ciò vale particolarmente per la maschera ironica del non-sapere. Naturalmente anch'essa nella prassi socratica è messa in opera con mille variazioni. Di fronte a un principiante, il gioco non era lo stesso che di fronte a un individuo già provetto. Particolarmente efficace era però la finzione allorché il Maestro si trovava di fronte a un novizio, che per la prima volta cercava di attrarre a sé. Allora faceva il burlone, l'ingenuo, l'ignorante, che intendeva ricevere ammaestramento da colui cui rivolgeva la parola. Solo a poco a poco questi si accorgeva d'aver a che fare con un burlone superiore: e allora si formava in lui l'impressione che Socrate in tutte le cose, sulle quali interrogava gli altri, fosse un sapiente (*Apol.* 23 A). E tuttavia Socrate poteva respingere fondatamente questa credenza: infatti qui vi era un momento serio, non soltanto nello scopo, ma anche nello stesso gioco dell'ironia. Socrate infatti per un certo rispetto resta sempre colui che cerca e quindi che non sa: il rispondere ai quesiti particolari, e soprattutto ai quesiti concreti, della vita morale, è un lavoro che non giunge mai al

termine. E siccome in tutte le conversazioni entrano in gioco cosiffatti problemi, così l'interrogazione socratica è sempre a un tempo con tutta serietà una comune ricerca. Questo lato serio del giuoco, che però non diminuisce minimamente l'impressione della superiorità del Maestro; il sentimento che questi già da molto tempo sia giunto alla meta, dà alla dialettica socratica un'attrattiva particolarmente piccante»¹.

Ancor più a fondo si spinge Jan Patočka: «L'ironia appartiene essenzialmente all'attività pedagogica di Socrate, ossia alla cura dell'anima. Si capisce che, anche per l'ironia socratica, ci riferiamo soprattutto a Platone, giacché Senofonte ha dimostrato per questa sua caratteristica meno sensibilità, per ragioni essenziali, come vedremo, e se, ciò nonostante, la riscontriamo in lui, ciò avviene quasi per caso, cosicché abbiamo in essa, per così dire, quasi un criterio autentico per asserire che il passo in questione deriva da un'altra fonte socratica. È certo che l'ironia, così come si trova in Platone, è da lui prestata a Socrate, e appartiene all'insieme degli effetti letterari che Platone intende mettere in atto; ma nondimeno, è innegabile che l'ironia rappresenta certamente una forma di vita autenticamente socratica, e che Platone rappresenta con essa le variazioni del tema a partire dalla realtà di Socrate. – È noto che l'ironia, nell'originaria concezione greca, assomiglia alla furbizia della volpe, all'astuzia; ancora nell'esposizione di Aristotele, l'ironia si pone in contrapposizione alla *alazonéia*, all'autoincensazione, allo sforzo di mostrarsi più grandi e più importanti di come si è, e quindi è l'esatto estremo opposto, ugualmente scorretto; nell'ironia, l'uomo si sottovaluta a torto. L'ironia socratica, a prima vista, deve apparire agli altri come un'autosvalutazione ipocrita e irridente: l'uomo che sa provare a tutti la mera presunzione del loro sapere, della loro conoscenza, li adula per portarli alla lode e per mostrare le loro debolezze. Al contempo, l'uomo che possiede la più alta abilità, e, quindi, in questo senso, è sapiente e abile, afferma di sé che sa solo il suo non-sapere – non è questo, forse, ipocrisia e finzione? Da nessuna parte è possibile cogliere quest'uomo, egli non è presente in nessun luogo – l'ironia significa questa inafferrabilità: quale confusione dovette causare quando persone come Crizia e Nicia, in Platone, lo ascoltarono analizzare polemicamente le definizioni e le opinioni che erano convinti fossero sicuramente sue! E tuttavia l'ironia non è ipocrisia; niente di artificiale e di ridondante, nessun artificio letterario: l'ironia è connessa inseparabilmente allo stesso fondamentale progetto di vita di Socrate»².

Vlastos, che riprende e discute a fondo questo problema, distingue due forme di ironia: a) l'«ironia semplice», mediante la quale non si dice qualcosa nel suo significato ordinario, ma per alludere ad altro, di modo che, se ciò che si dice si intende nel senso comune, risulta falso; b) l'«ironia complessa», nella quale «ciò che vien detto a un tempo è e non è ciò che si intende; il suo contenuto superficiale è inteso come vero in un senso, falso in un altro»³. È proprio questo significato di *ironia in senso complesso* che va considerato una creazione di Socrate, e che ha contribuito a formare la «sensibilità dell'Occidente europeo»⁴.

Si impone certamente come immagine emblematica dell'ironia complessa quella che Platone mette in bocca ad Alcibiade nel *Simposio* e che ben conosciamo, ossia il paragone di Socrate con il Sileno, sia nella figura fisica sia nei discorsi. In effetti, molte affermazioni di Socrate sembrano banali e molte immagini cui egli fa riferimento sembrano volgari e brutte: ma esse risultano *vere in un senso, false in un altro e viceversa*, in quanto alludono a qualcosa di molto più profondo delle apparenze, e risultano essere come quelle immagini di dèi che i Sileni nascondono dentro di sé e che vedono

solo coloro che li aprono.

Anche Vlastos parla dell'ironia messa in atto da Socrate come di un «nuovo tipo di vita» e vede nel filosofo «la vera incarnazione di *eironeía*», proprio nel senso di *ironia complessa*. Il Socrate ironico è «un tipo di personalità precedentemente sconosciuto, mai immaginato, così ipnotico per i suoi contemporanei e così memorabile per tutto il tempo a venire, da far giungere un tempo, secoli dopo la sua morte, in cui le persone educate avrebbero difficilmente potuto pensare all'*ironia* senza che questa facesse venire loro in mente Socrate»⁵.

Vlastos parla di «ironia complessa» a buona ragione; ma già prima di lui Patočka si era mosso sulla stessa strada (così come lo aveva anticipato parlando dell'ironia come «progetto di vita»), usando però espressioni a nostro avviso anche più forti, ossia parlando di «ambiguità» e «ambivalenza» dell'ironia socratica. Vlastos non poteva conoscere l'opera su Socrate di Patočka, che era uscita in lingua ceca nel 1947 e per lungo tempo non era stata tradotta in altre lingue (la prima traduzione è quella italiana del 1999, da noi promossa con testo ceco a fronte, che riprende tutte le aggiunte fatte da Patočka all'edizione originaria e contenute nell'edizione postuma del 1991). Ma proprio per tale motivo mette conto di porre in adeguato rilievo questa interpretazione dell'«ironia complessa» presentata in altra forma efficace, e forse, come dicevamo, anche *più forte*.

Leggiamo la bella pagina di Patočka: «In realtà, l'ironia è data dall'*ambivalenza della vita di Socrate, dal significato ambiguo di tutto quello che fa e dice*, e questo significato è dato, a sua volta, da ciò che potremmo denominare la trascendenza di Socrate. Socrate, da un lato, è presente nello stesso mondo morale abitato dagli altri: anch'egli conosce le sue misure e i suoi concetti, conosce questa vita, si riempie di essa; dall'altro lato, però, *la sua idea filosofica lo ha costretto a dare a tutti questi concetti un altro senso, a vedere dietro di essi un'altra dimensione, rispetto a quella in cui si muovono gli altri*. Con ciò è già dato l'elemento fondamentale dell'ironia, cioè l'ambivalenza; quando Socrate e gli altri pensano e parlano sul bene, non pensano e non dicono la stessa cosa; e questa differenza, a sua volta, non è una mera differenza terminologica, perché dietro di essa sta la trasvalutazione dei valori, che vuole cogliere ciò a cui l'uomo in fin dei conti tende, anche se inconsciamente, e così il fraintendimento non si può togliere con nessun altro intervento terminologico, o di altro genere ulteriore. L'ironia di Socrate è data semplicemente dal fatto che *tutta la vita umana diventa per lui domanda, che sempre e necessariamente vede in due prospettive, da un lato in quella ingenua, come essa si manifesta senza riflessione, dall'altro, nella forma che deriva dalla ricerca fondamentale del fine della vita nel complesso*»⁶.

Vlastos ha visto e trattato in un'ottica vicina a quella della filosofia analitica il problema, Patočka in ottica ontologico-etico-antropologica, collocandosi, in tal modo, ancor più vicino al filosofo ateniese. E questo si può ben spiegare anche con il fatto che Patočka ha vissuto opponendosi al regime totalitario, conducendo una vita con una morte drammatica che lo ha portato a essere qualificato come il «Socrate di Praga».

Ecco le sue conclusioni: «L'ironia di Socrate è seria; ogni ironia, ogni equivoco sdrammatizzante, ha la sua base nel fatto che il vero senso è altro da quello che appare originariamente e nei cambiamenti di questo senso. L'ironia socratica sottopone a quest'operazione tutta la vita, e indica che in essa è importante qualcos'altro rispetto a ciò che pare a prima vista, e a coloro che pensano di averla compresa. Così, quest'ironia è nel suo nucleo una forza pedagogica, educativa. Notiamo in effetti che, per esempio, il bambino si pone nel mondo degli adulti quasi sempre in una situazione

ironica; perché infatti sorridiamo al bambino soprattutto quando per la prima volta entra nel nostro mondo, quando barcolla, quando impara a parlare? Se pensiamo questo, vediamo che in ogni buona intenzione di questo sorriso, rimane un'ombra di ironia: noi sappiamo che ciò che il bambino prende tanto sul serio non è ancora la vera serietà, noi conosciamo i cambiamenti del senso che al bambino sono ancora ignoti. E qualcosa del genere è un certo aspetto dell'ironia socratica, dell'ironia di un adulto più maturo degli adulti»⁷.

E da Senofonte che cosa si ricava?

L'ironia di Socrate nelle testimonianze di Senofonte

IL SENSO E LA PORTATA dell'ironia di Socrate è quasi del tutto assente in Senofonte. In un solo passo dei *Memorabili* e in due del *Simposio* compare il Socrate ironico, ma in modo fortemente riduttivo, attraverso un messaggio presentato in modo assai più scoperto che non ambiguo.

Nei *Memorabili* Senofonte presenta Socrate che si reca dalla bellissima donna di mondo, Teodote, e intrattiene con lei un lungo discorso⁸. Dopo aver appreso che la donna non è in possesso di beni materiali da cui possa ricavare ciò che le occorre per vivere in modo lussuoso, come risulta dalla sua casa e dall'abbigliamento suo e delle donne di casa, Socrate solleva il problema concernente il metodo che dovrebbe mettere in atto per attrarre a sé nel modo più efficace e conveniente i suoi ammiratori. Le argomentazioni di Socrate colpiscono Teodote, al punto che desidererebbe avere da lui una concreta collaborazione per ottenere quegli effetti. Nasce di conseguenza il vivace e simpatico dialogo che segue:

- E Teodote: «Ebbene, disse, o Socrate, non ti metteresti insieme a me a caccia degli amici?».

- «Senz'altro, purché me ne persuada».

- «E come potrei persuaderti?».

- «Cercalo da te questo, escogita qualche mezzo, se davvero hai bisogno di me».

- «Vieni a trovarmi più spesso, allora».

- E Socrate, scherzando sulla sua vita lontana dagli affari: «Non mi è davvero facile, disse, trovare un po' di tempo libero, Teodote: tante faccende private e pubbliche me lo impediscono! Ho pure delle amiche che non mi lasciano allontanare da loro né di giorno, né di notte, perché apprendono da me filtri e incantamenti».

- «Anche queste cose conosci, o Socrate?».

- «E per quale ragione credi che non mi abbandonano mai né questo nostro Apollodoro né Antistene? Per quale ragione Cebete e Simmia hanno lasciato Tebe per stare con me? Sappi bene che ciò non si verificherebbe se non ci fossero di mezzo molti filtri, incantamenti e ruote magiche».

- «E allora, prestami questa ruota, affinché io la spinga

subito verso te, per attrarti a me».

- «Per Zeus, disse Socrate, io non voglio essere trascinato da te, ma voglio che tu venga da me».

- «E verrò, disse, se mi accogli».

- «Senz'altro: a meno che dentro non ci sia qualcuna più amabile di te»⁹.

Le «amiche» di cui parla Socrate sono in modo scoperto i suoi allievi, e per di più non giovani; i «filtri» magici sono i ragionamenti filosofici; e l'affermazione finale che dentro alla casa di Socrate potrebbe esserci qualcuna più amabile della bellissima Teodote, ossia la filosofia e chi fa filosofia, è addirittura una esplicitazione del gioco ironico fatta in modo del tutto scoperto.

S. Lönberg spiegava molto bene il senso del gioco ironico fatto con Teodote: «Socrate all'inizio si pone del tutto nella condizione del suo interlocutore; alla fine, però, dice una parola che fa sì che tutto ciò che lo interessava fino a quel momento, e lo riempiva del tutto, svanisca nel nulla e lo lasci in una grande vacuità. Perché, quando Socrate è partito, Teodote non ha pensato probabilmente come ottenere più amici e più vantaggi, bensì pensava a un indovinello; di che amore, di che amicizia parlava Socrate, e come questo strano individuo avrebbe potuto aiutarla a trovare la giusta via»¹⁰.

Patočka prosegue e completa il ragionamento di Lönberg nel seguente modo: «In questo consiste, in realtà, il vero carattere dell'ironia di Socrate: due livelli di vita, il primo in cui si muovono tutti e su cui Socrate consapevolmente si pone, e il livello proprio di Socrate; da quest'ultimo viene la parola che disturba e fa nascere i dubbi su ciò che, a prima vista, pareva la realtà umana vera e completa, mentre in realtà è priva del senso integrale»¹¹.

È certamente questo il senso dell'ironia di Socrate nella narrazione dell'incontro con Teodote, anche se, come dice Vlastos, il passo di Senofonte «non è proprio una gemma nel suo genere: il suo umorismo è troppo malizioso e forzato»¹².

In uno dei due passi del *Simposio* si narra della gara di bellezza fatta da Socrate con Critobulo. Già conosciamo questo passo, in quanto l'abbiamo riportato nella *Prefazione*¹³. Nell'altro, che precede immediatamente, si parla del «ruffiano» e del «prostitutore», affibbiando ad Antistene questi epiteti, ma giocando sul doppio senso dei termini, ossia usandoli in apparenza nel senso comune, ma in realtà piegandoli in direzione del tutto differente, ossia per indicare colui che sa rendere accetti i buoni discorsi ai singoli uomini e all'intera Città¹⁴. Sicché, affibbiati ad Antistene, quegli epiteti sono falsi in un senso e veri in un altro. È evidente il gioco condotto nella dimensione dell'«ambiguo», anche se, ancora una volta, si tratta di una ambiguità che può essere facilmente scoperta.

Inoltre, tutti e tre questi casi non riguardano le questioni di fondo e decisive della filosofia di Socrate, che Senofonte non presenta in alcun modo nella dimensione dell'ironia.

Passiamo dunque alla trattazione di queste.

afferma di non sapere e di non essere maestro

L'AFFERMAZIONE DI SOCRATE di «non sapere» è certamente assai difficile da comprendere a fondo, non tanto come tecnica della sua dialettica confutatoria, quanto nel suo significato assiologico, ossia nel suo valore morale, espresso mediante l'ironia.

Nietzsche ne dava una interpretazione del tutto negativa, considerandola «plebea» come tutta la dialettica nel suo complesso: «L'astuto rimpicciolirsi di Socrate, per rendere il suo avversario sicuro e privo di sospetto, in modo che si lasciasse andare e *dicesse proprio* quel che pensava: un trucco dell'uomo della plebe! La logica non era di casa ad Atene!»¹⁵.

Esattamente opposta era l'interpretazione che dava Kierkegaard, il quale riteneva che la situazione più alta fra uomo e uomo fosse quella in cui il discepolo diventa l'occasione perché il maestro comprenda se medesimo, e viceversa perché il discepolo comprenda se medesimo. Ora, tale occasione si mette in atto in modo veramente fruttuoso solo nel caso che si riesca a *creare una unità fra maestro e discepolo*: e si tratta di una unità che si produce solo mediante *l'amore del maestro per il discepolo*. Socrate, con la sua dichiarazione di non-sapere, cercava di mettere in atto proprio questo: «Perché, che cosa mai era la sua ignoranza se non l'espressione per l'unità dell'amore verso il discepolo?»¹⁶. In effetti, «se l'unità non si potesse realizzare con *l'elevazione*, si dovrebbe cercare di farla con *l'abbassamento*»¹⁷: evidentemente, con l'abbassamento del Maestro al livello del discepolo, proprio al fine di poterlo elevare; e questo non può essere se non un atto d'amore.

È evidente che il Maestro – che con la maschera del «non-sapere» vuole avvicinarsi il più possibile al discepolo per liberarlo dall'ignoranza – non può se non negare, di conseguenza, di essere Maestro. Perciò, in senso assiologico, come l'affermazione del non essere sapiente è propria del vero sapiente (del vero sapiente di «sapienza umana» come Socrate stesso dice di essere), così, di conseguenza, l'affermazione di «non essere un Maestro» è propria del vero Maestro, che in questo modo accende nel discepolo la fiamma del sapere.

Leggiamo il modo in cui Vlastos dice queste stesse cose, sia pure con la ferrea logica ispirata alla filosofia analitica: «Quando Socrate professa di non avere conoscenza intende e al tempo stesso non intende quello che dice. Vuole che questo rassicuri i suoi uditori sul fatto che nel campo della morale non vi è una singola proposizione che egli affermi di conoscere con certezza. Ma in un altro senso di “conoscenza”, dove il termine si riferisce a una vera opinione giustificata – giustificabile attraverso il metodo peculiarmente socratico del ragionamento elentico – vi sono molte proposizioni che afferma di conoscere. Così vorrei dire anche il parallelo disconoscimento dell'insegnamento da parte di Socrate dovrebbe venire compreso come una ironia complessa. Nel senso convenzionale, dove insegnare è semplicemente trasferire conoscenza dalla mente di un docente a quella di un discente, Socrate intende quello che dice: non pratica quel tipo di insegnamento. Ma nel senso che *lui* aveva dato a “insegnare” – impegnare potenziali discenti nel ragionamento elentico per renderli consapevoli della propria ignoranza, e abituarli a scoprire da sé la verità che il docente aveva tenuto per sé – in questo senso di “insegnare” Socrate voleva dire di essere un insegnante, l'unico vero insegnante; il suo dialogo con i compagni è diretto ad avere, e in effetti ha, l'effetto di suscitare e assistere il loro sforzo per un automiglioramento morale»¹⁸.

Vlastos non poteva esprimere meglio quello che egli intende come «ironia complessa» di Socrate, in cui *quello che viene affermato è e non è ciò che si intende dire*, in quanto il suo contenuto *inteso in un senso è falso*

(senso superficiale o denotativo), *inteso in un altro senso è vero* (senso profondo e connotativo).

Abbiamo già detto sopra come la doppia faccia dell'ironia socratica, oltre che come «ironia complessa», debba essere intesa anche come la intendeva Patočka, ossia nella dimensione dell'«ambiguità» e dell'«ambivalenza», che *ad un tempo nasconde e rivela* una vera e propria «trasvalutazione dei valori», come il passo che abbiamo letto nel precedente paragrafo fa comprendere in modo assai chiaro¹⁹.

Anche una notazione di Maier ci sembra cogliere bene nel segno: il non-sapere socratico è un grido lanciato da Socrate che vuole *destare e rendere veggenti* gli uomini che interroga: «È una parola da profeta, che ricorda il “cambiate modo di pensare” (*metanoœite*) di Giovanni il Battista. Certamente, il fervore trascendentale, la tetraggine ascetica, il pathos appassionato dell'orientale predicatore del deserto debbono tradursi nel linguaggio dell'orientamento terreno dell'ellenismo, dell'umanità aperta al mondo, del sale attico e dell'ironia socratica: insomma, in luogo del profeta ebraico ci si presenta qui il dialettico attico. Ma anche in quest'ultimo, in mezzo al giuoco spiritoso dello scherzo e dell'ironia, risuona incessantemente il serio ammonimento a mutar sentire»²⁰.

Forma e struttura della dialettica socratica

PER AFFRONTARE E RISOLVERE il problema della struttura della dialettica di Socrate, converrà partire dalle testimonianze di Senofonte. Sono poche, ma abbastanza succose. Certamente, si può pensare che Senofonte abbia desunto le notizie che ci fornisce al riguardo da altre fonti e in particolare da Platone. Ma sono solo supposizioni, messe in forse proprio dal disinteresse pressoché totale di Senofonte per la dialettica stessa e per i complessi problemi che implica. A lui premeva di mettere in evidenza non il modo in cui si può pervenire a determinate conclusioni, ma le conclusioni stesse; non lo interessava il *metodo*, ma solo *gli esiti del metodo*.

Sul metodo elenctico viene fatto dire prima da Caricle e poi da Ippia:

- Tu, Socrate, pur sapendo come stanno le cose, sei solito muovere infinite domande²¹.

Basta col deridere gli altri, interrogando e confutando tutti, senza voler rendere ragione a nessuno né mostrare la tua opinione su nessun argomento²².

E in modo più dettagliato Senofonte precisa:

In qual modo rendeva i suoi amici più esperti nella dialettica, ecco quel che tenterò di esporre. Socrate riteneva che quanti conoscono che cosa sia ciascun oggetto, possono spiegarlo anche agli altri, ma, quanti non lo conoscono, diceva che non era strano se si ingannassero e ingannassero gli altri. Perciò, stando con gli amici, non cessava mai di esaminare che cosa sia ciascun oggetto. Sarebbe troppo lungo riferire come faceva tutte le definizioni: esporrò quindi solo taluni casi, che penso possano mostrare il metodo dell'analisi²³.

Quando poi discuteva una questione, procedeva mediante principi concordemente ammessi, ritenendo che questo era l'unico metodo sicuro. Perciò tra quelli che io conosco, egli solo, quando discuteva, guadagnava un gran numero di consensi dagli ascoltatori. E diceva che Omero ha fatto di Odisseo l'oratore sicuro, proprio perché era capace di guidare il discorso mediante principi riconosciuti da tutti²⁴.

Si noti la corrispondenza del penultimo passo con un passo parallelo della *Repubblica* di Platone²⁵:

Non chiami tu dialettico chi sa rendere ragione dell'essenza di ciascuna cosa, e chi non ne è capace, in quanto non ne sa rendere conto né a sé né agli altri, per questa ragione non dirai che di questo non ha intelligenza?²⁶.

Ed ecco come nel *Sofista* Platone esplicita ciò che Senofonte dice solo di sfuggita su coloro che confutano con metodo dialettico:

Interrogano sugli argomenti sui quali uno crede di dire qualcosa, mentre non dice nulla; poi, passano facilmente in rassegna le opinioni, dato che sono di uomini che vanno errando, e raccogliendole con i discorsi, le confutano tra loro sul medesimo argomento, e dimostrano che esse sono contrarie a se stesse, nello stesso tempo, riguardo ai medesimi argomenti, in confronto con le medesime cose, secondo gli stessi punti di vista²⁷.

Sull'ultimo passo letto di Senofonte, può servire come chiarimento un passo delle *Confutazioni sofistiche* di Aristotele:

I ragionamenti dialettici sono quelli che partono da opinioni accreditate per far cadere in contraddizione l'interrogato; quelli peirastici muovono dalle opinioni proprie dell'interrogato²⁸.

Questa distinzione fra «ragionamenti dialettici» e «ragionamenti peirastici» che fa Aristotele non si riscontra però in Socrate, il quale fonde i secondi con i primi: spesso, infatti, muove dalle opinioni proprie dell'interrogato, ma conducendo il ragionamento con l'ottica puntata sulle opinioni ammesse da tutti.

Dunque, Socrate partiva dalle opinioni di coloro con cui ragionava, sottoponendole a serrata critica, per liberarle dalle contraddizioni. Mirava a raggiungere il che «cos'è» (*tí esti*) la cosa discussa nella sua unità e quindi a fornirne la definizione.

È certamente difficile ricavare da Platone, nel complesso sviluppo della dialettica da lui messo in atto, ciò che può appartenere con esattezza a Socrate e ciò che invece è suo. Una precisa discriminante, in ogni caso, a nostro avviso, si può tracciare. Platone, infatti, ha diviso il metodo dialettico in due momenti ben distinti: un primo «sinottico» che permette di salire dalla molteplicità delle cose all'unità dell'Idea, e un secondo

«diairetico» che permette di suddividere l'Idea nella sua struttura e nelle sue articolazioni²⁹.

Leggiamo un passo tratto dal *Fedro* che riassume la dottrina:

SOCRATE - La prima forma di procedimento consiste nel ricondurre a un'unica Idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi, allo scopo di chiarire, definendo ciascuna cosa intorno alla quale di volta in volta si voglia insegnare. [...]

FEDRO - E dell'altra forma di procedimento che cosa dici, Socrate?

SOCRATE - Consiste in senso opposto, nel saper dividere secondo le Idee, in base alle articolazioni che hanno per natura, e nel cercare di non spezzare nessuna parte, come invece suole fare un cattivo scalco. [...]

FEDRO - Dici cose verissime.

SOCRATE - E di queste forme di procedimento, proprio io sono un amante, Fedro, ossia delle divisioni e delle unificazioni, al fine di essere capace di parlare e di pensare. E se ritengo che qualcun altro sia capace di guardare verso l'Uno e anche sui Molti, io gli vado dietro "seguendo le sue orme, come quelle di un dio". E quelli che sono in grado di fare questo - se dico giusto o no lo sa un dio - io finora li chiamo «dialettici»³⁰.

Ma proprio per renderci conto in modo adeguato dell'enorme portata che Platone - andando molto al di là di Socrate, pur partendo dalle sue premesse germinali - ha attribuito alla dialettica, intesa come filosofia nel senso più elevato, converrà leggere uno dei testi più forti contenuto nel *Sofista*, che viene addirittura presentato in modo programmatico, e a giusta ragione non è messo più in bocca a Socrate stesso, bensì allo Straniero di Elea:

STRANIERO - E allora? Dal momento che abbiamo convenuto che anche i generi ammettono nello stesso modo una mescolanza gli uni con gli altri, non è allora necessario che proceda con una certa scienza attraverso i ragionamenti colui che intraprende a dimostrare quali generi si accordino con altri, e invece quali si escludano gli uni dagli altri? E specialmente se ce ne siano alcuni che attraversandoli tutti li congiungano, cosicché essi si possano mescolare, e, a loro volta, nelle divisioni, se ce ne siano altri che, passando attraverso gli interi, costituiscano cause della divisione?

TEETETO - E come può non esserci bisogno di una scienza, e forse, in un certo senso, di quella più grande?

STRANIERO - E allora, come chiameremo, Teeteto, questa scienza? Per Zeus! Ci è sfuggito che noi ci siamo imbattuti nella scienza degli uomini liberi; e non corriamo il pericolo che, cercando il sofista, noi abbiamo scoperto prima il filosofo?

TEETETO - Come dici?

STRANIERO - Il dividere per generi e non ritenere diversa una Idea che è identica, e non ritenere identica una Idea che è diversa, non diremo che questo sia ciò che è proprio della scienza dialettica?

TEETETO - Sì, lo diremo.

STRANIERO - Dunque, chi è capace di fare questo, discerne adeguatamente l'Idea che si estende da molte parti attraverso molte altre, ciascuna delle quali rimane una unità separata, e inoltre molte Idee diverse tra loro, abbracciate dal di fuori da un'unica Idea; e d'altra parte una unica Idea attraverso molti interi raccolta in unità; e inoltre molte Idee del tutto distinte e separate. E questo saper distinguere per generi, e capire in quale modo ciascuno possa comunicare e in quale modo no.

TEETETO - È così, assolutamente.

STRANIERO - Ma la capacità dialettica, io credo, tu non l'attribuirai a nessun altro, tranne che a colui che filosofa in modo puro e giusto.

TEETETO - E come sarebbe possibile attribuirla a un altro?

STRANIERO - Allora il filosofo lo troveremo in un luogo di questo tipo, ora e in futuro, se lo cerchiamo. È difficile da vedere chiaramente anche questo; ma la difficoltà che esso comporta è di genere diverso da quella del sofista.

TEETETO - E come?

STRANIERO - Il primo, sfuggendo nell'oscurità del non-essere, e indugiando attaccandosi a essa, è difficile da vedere, a motivo dell'oscurità del luogo. O no?

TEETETO - Pare!

STRANIERO - Invece il filosofo, attraverso i suoi ragionamenti essendo sempre vincolato all'Idea dell'essere, non è per niente facile da vedere, a causa dello splendore del luogo. Infatti, gli occhi dell'anima dei più non sono capaci di resistere alla visione del divino³¹.

Nello sviluppo del secondo momento del metodo dialettico, quello «diaretico» e «trasversale» (come il passo del *Sofista* ben attesta), Platone è stato influenzato in particolare dai Pitagorici, dagli studi matematici, nonché dagli Eleati; ma per quanto concerne il primo è partito senza dubbio da Socrate, anche se è giunto mediante esso alla ulteriore dimensione ontologica delle Forme, estranea a Socrate, ed è salito molto in alto fino a raggiungere l'Idea stessa del Bene.

Tuttavia in quella tendenza *henologica* del metodo dialettico, ossia in quella tendenza a risalire *dalla molteplicità all'unità*, è innegabile la presenza di Socrate stesso.

Si consideri, in modo particolare, quell'unificazione dei vari aspetti

dell'anima nell'intelligenza, così come l'unificazione delle varie virtù nel concetto di conoscenza, come vedremo.

Nel procedimento dialettico, dunque, Socrate tendeva a superare via via la molteplicità degli esempi (della molteplicità delle cose), la molteplicità degli attributi più o meno estrinseci connessi con l'oggetto discusso, per giungere al *che cos'è*, ossia all'unità dell'essenza e quindi all'espressione definitoria della medesima.

Lo stesso Senofonte, a suo modo, conferma questo, oltre che nei passi sopra letti, anche nel seguente:

Diceva che il vocabolo «dialettica» deriva dall'uso di riunirsi insieme per discutere, distinguendo le cose per generi; in conseguenza di ciò, bisognava cercare di prepararsi il meglio possibile in questo esercizio e attendervi con la più grande cura, perché questo studio rende gli uomini ottimi e atti in sommo grado a dirigere e a discutere³².

Si può dire che Socrate ha scoperto l'essenza, l'universale e l'astratto?

CHE SI POSSA ATTRIBUIRE a Socrate la scoperta dell'essenza è cosa certa, purché non si intenda per essenza, in senso forte, l'Idea e l'*ousía* in senso platonico, ossia in senso ontologico. Socrate potrebbe anche aver fatto uso del termine *éidos* per esprimere il *che cos'è* della cosa, come si potrebbe ricavare dai primi dialoghi platonici; ma se questo è possibile, o addirittura anche probabile, non è comunque sicuro. In ogni caso, se avesse anche fatto uso di quel termine, lo avrebbe fatto, come abbiamo già detto, solo nel senso generico del *che cos'è*, ossia con una valenza metodica e non anche metafisico-ontologica; o comunque, se anche il *che cos'è* socratico aveva una valenza ontologica, l'aveva *in senso solo implicito* e in alcun modo riconosciuto e reso esplicito³³.

Di conseguenza, sorge spontanea la domanda: Socrate ha allora scoperto l'universale, come afferma Aristotele?

Lo Stagirita scrive:

Socrate si occupava di questioni etiche e non della natura nella sua totalità, ma nell'ambito di quelle ricerche ricercava l'universale, avendo per primo fissato la sua attenzione sulle definizioni³⁴.

Socrate cercava l'essenza delle cose e a buona ragione: infatti egli cercava di seguire il ragionamento sillogistico, e il principio dei sillogismi è appunto l'essenza. [...] In effetti, due sono le scoperte che a giusta ragione si possono attribuire a Socrate: *i ragionamenti induttivi* e la *definizione universale*: scoperte, queste, che costituiscono la base della scienza³⁵.

Nella domanda «che cos'è?», con cui Socrate martellava gli interlocutori, ben si può dire con Jaeger, che «non era assolutamente già contenuta la conoscenza teoretica dell'essenza logica del concetto universale»³⁶.

Socrate aprì certamente la via che doveva portare alla scoperta logica del concetto e della definizione, e, prima ancora, alla scoperta ontologica della essenza (dell'Idea platonica), ed esercitò anche un notevole influsso in questa direzione; tuttavia non stabilì quale sia la struttura del concetto e della definizione, così come non stabilì quale sia la struttura ontologica del *che cos'è*, mancandogli tutti gli strumenti necessari a questo scopo, che presuppongono scoperte posteriori.

Lo stesso rilievo vale a proposito dell'«induzione», che Socrate certamente applicò di fatto, col suo costante portare l'interlocutore dal caso particolare al generale, avvalendosi soprattutto di esempi e di analogie, ma che non individuò a livello teorico, e che, quindi, non teorizzò e comunque non esplicitò in modo riflesso. Del resto le espressioni «principi dei sillogismi» e «ragionamenti induttivi» suppongono le acquisizioni degli *Analitici*.

Bisogna dunque concludere che Aristotele, da puro teoreta quale era, è incorso in un errore di prospettiva storica, pretendendo di ritrovare in Socrate alcune scoperte che sono solo sue; e gli studiosi moderni, con Schleiermacher e soprattutto con Zeller alla testa³⁷, che si sono fondati su di lui, si sono lasciati trascinare in un analogo errore di prospettiva. E poiché lo Zeller è stato la fonte immediata o mediata della moderna manualistica, la tesi, a forza di essere ripetuta, è divenuta *communis opinio*, e solo le più rigorose e smalziate tecniche contemporanee di ricerca storiografica ne hanno dimostrato l'infondatezza.

Ciò non toglie, tuttavia, che il metodo dialettico di Socrate abbia spianato la via per arrivare alla scoperta ontologica dell'essenza e a quella logica del concetto, e che, anzi, ciò che di *fatto* egli ricercava (il «che cos'è») fosse appunto l'essenza e ciò di cui di fatto faceva uso per esprimerla fosse il *concetto*.

In questo modo trova conferma in modo perfetto ciò che abbiamo rilevato già a più riprese, ossia che egli *operava un vero e proprio rovesciamento della cultura fondata sull'oralità mimetico-poetica*, che implicava un pensare per immagini e per miti con una costante ripetizione, e *spianava la strada alla cultura fondata su un pensare per concetti e al ragionare in funzione dei principi e delle conseguenze*. E in tal modo imponeva in maniera definitiva quel mondo che, per la maggioranza dei Greci, era ancora estraneo.

E, proprio come un rivoluzionario di questo genere, Socrate fu combattuto da molti Ateniesi, con Aristofane alla testa.

Nietzsche riassume molto bene il senso di questa rivoluzione operata da Socrate. Mentre per i comuni Greci «il pensare era un *ripetere il già detto* e ogni piacere del discorso e del dialogo doveva consistere nella *forma* (...), Socrate fu colui che scoprì l'incantesimo antitetico, quello della causa e dell'effetto, del fondamento e della conseguenza»³⁸. Era inevitabile, quindi, «che un essere come Socrate apparisse agli occhi degli Ateniesi come qualcosa di completamente nuovo ed estraneo»³⁹.

Germi dell'ermeneutica nella dialettica socratica

L'ESPERIENZA CONOSCITIVA presuppone strutturalmente il porre domande sulle cose, per sapere se esse stanno in un certo modo oppure in un altro. Gadamer ha ben dimostrato come la domanda, nella misura in cui abbia senso, ponga anche la prospettiva, ossia la direzione nella quale può essere data una risposta significante. Di conseguenza, *porre domande è più difficile che non dare risposte alle domande*, in quanto predetermina lo

spazio e la direzione della risposta.

Ed è proprio questa una delle caratteristiche più tipiche della dialettica socratica, soprattutto come essa ci viene presentata da Platone.

Gadamer scrive: «Una delle grandi intuizioni che troviamo nella presentazione platonica di Socrate è quella secondo cui, all'opposto di ogni opinione comune, il domandare è più difficile del rispondere. Quando gli interlocutori del dialogo socratico, imbarazzati di dover rispondere alle incalzanti domande di Socrate, vogliono rovesciare le cose e rivendicano per sé la parte, creduta vantaggiosa, del domandare, proprio allora falliscono completamente. Dietro a questa movenza da commedia del dialogo platonico si cela la distinzione critica tra discorso autentico e discorso inautentico. Chi nel discorso non cerca di penetrare l'essenza di un problema, ma solo di aver ragione, considererà naturalmente il domandare più facile del rispondere. Il domandare non nasconde infatti il pericolo di incontrare una domanda a cui non si sa rispondere. Ma il rovesciamento di cui si diceva e il fallimento che ne consegue mostrano che, in realtà, chi crede di sapere di più non è capace di domandare. Per essere capaci di domandare bisogna voler sapere, il che significa però che bisogna sapere di non sapere. Nello scambiarsi dei ruoli tra interrogante e interrogato, tra sapere e non sapere, che Platone ci mette davanti, viene in luce il *carattere preliminare della domanda* rispetto ad ogni conoscenza e ad ogni discorso veri. Un discorso che voglia far luce sulla cosa ha bisogno di aprirsi la via nella cosa mediante la domanda»⁴⁰.

Gadamer precisa inoltre, a giusta ragione, che l'arte della dialettica non mira a vincere ad ogni costo sull'avversario nelle discussioni; anzi, in certi casi, chi esercita quest'arte, può apparire sotto certi aspetti inferiore all'avversario, per chi sta al di fuori del discorso. *Il vero dialettico è colui che sa condurre il dialogo in modo ben determinato, secondo la giusta direzione aperta dalla domanda*. Cosa che il Socrate platonico fa in modo mirabile, soprattutto nei primi dialoghi.

A sua volta, chi risponde alla domanda nel corso del dialogo, deve farlo nella direzione aperta dalla domanda e in modo consequenziale.

E che cosa dobbiamo pensare delle risposte brevi che spesso l'interlocutore di Socrate fornisce nei dialoghi platonici, ma che sicuramente rispecchiano anche una verità storica? Non sono forse troppo brevi? Come si possono spiegare quelle risposte di brevità straordinaria e addirittura monosillabiche?

Ancora una volta Gadamer fornisce la risposta più pertinente: «Il dialogo ha necessariamente la struttura della domanda e risposta. La prima condizione dell'arte del dialogo è che l'interlocutore possa sempre seguirlo. Questo si vede anche troppo bene nel continuo dir di sì degli interlocutori dei dialoghi platonici. L'aspetto positivo di questa monotonia è l'intima consequenzialità con cui procede nel dialogo lo sviluppo dell'argomento. Condurre un dialogo significa mettersi sotto la guida dell'argomento che gli interlocutori hanno di mira»⁴¹.

In maniera ancora più chiara Gadamer, in una intervista che ci ha concesso nel 1996, ha precisato: «Nella mia ottica, Platone mi ha sempre affascinato, e in questo mi trovo vicinissimo a lui, per il fatto che insisteva sulla *dialettica di domanda e risposta*. Mi ricordo di una discussione che ho avuto su Platone con un giornalista e collega intelligente, che si lamentava che gli altri personaggi dei dialoghi platonici dicono sempre "Sì", "No", "Forse", eccetera, e basta. E allora io gli dicevo: "Sì, queste risposte a queste domande si possono più o meno sostituire; ma questa è una tecnica di questi dialoghi. Una tecnica, che anche il nuovo interesse per la formadialogo incomincia a recuperare. Forse è troppo difficile individuare

la tecnica di questa forma di dialogo negli altri personaggi, con qualche eccezione, ma, normalmente, si tratta di una tecnica di insegnamento nascosto di Platone»⁴².

È da rilevare, inoltre, che la concisione delle domande e delle risposte imposta dalla dialettica socratica costituiva un capovolgimento del metodo sofistico dei discorsi di parata, come in modo mirabile Platone rappresenta nel *Protagora*, dialogo in cui il sofista dimostra di non essere in grado di condurre il discorso in maniera dialettica, facendo domande adeguate e fornendo risposte concise in modo pertinente.

Leggiamo uno dei passi del dialogo che illustra molto bene questo punto-chiave, mediante uno squisito gioco ironico:

- «Protagora, io sono un po' corto di memoria, e, se qualcuno mi fa dei lunghi discorsi, mi va fuori di mente l'argomento di cui si parlava. Ora, se fossi un po' sordo e tu volessi discutere con me, tu riterresti necessario parlare con me a voce più forte che non con gli altri; e così, anche ora, dal momento che ti sei imbattuto in uno che è un po' corto di memoria, contieni le tue risposte e falle più brevi, se vuoi che ti possa seguire».

- «Come vuoi - disse - che faccia a risponderti in modo più breve? Dovrò forse risponderti più brevemente di quanto occorre?».

- «Assolutamente no», dissi io.

- «Ma devo risponderti quanto occorre», disse.

- «Sì», dissi io.

- «Allora dovrò risponderti quanto sembra a me di doverti rispondere, o, invece, quanto sembra a te?».

- «Ho sentito dire - risposi allora io - che tu, intorno ai medesimi argomenti, sei personalmente capace, e quando vuoi sei capace di insegnarlo anche agli altri, di tenere discorsi lunghi, al punto che la parola non ti viene mai meno, ma che sei anche capace di tenere discorsi brevi, al punto che nessuno sarebbe capace di parlare più brevemente di te. Ora, se tu vuoi discutere con me, devi servirti di questo secondo metodo di parlare, cioè del modo conciso».

- «Socrate, - rispose - io ho già sostenuto gare di discorsi con molte persone, e, se avessi fatto ciò che tu chiedi, cioè se avessi discusso nella maniera in cui l'avversario chiedeva di discutere, non sarei risultato migliore di nessuno, e il nome di Protagora non sarebbe corso sulla bocca dei Greci»⁴³.

Lo stesso concetto Platone fa esprimere a Socrate a colloquio con Gorgia nel dialogo omonimo:

SOCRATE - Allora, Gorgia, vorresti continuare a discorrere mediante domanda e risposta così come facciamo ora, e rimandare i tuoi lunghi discorsi, sul tipo di quelli che poco fa

Polo aveva cominciato, ad altra volta? Guarda però di non venire meno a ciò che hai promesso, e cerca di rispondere brevemente a ciò che viene domandato.

GORGIA - Ci sono, Socrate, risposte ad alcune domande che richiedono discorsi lunghi: ciononostante, io cercherò di risponderti nel modo più breve possibile. Infatti, anche questa è una delle abilità che io mi attribuisco: nessuno più di me sa dire le medesime cose con meno parole!

SOCRATE - È proprio quello che ci vuole, Gorgia. Dammi dunque prova di questa tua abilità nel rispondere in poche parole; della tua abilità di fare lunghi discorsi, poi, mi darai prova un'altra volta.

GORGIA - Lo farò e tu dovrai convenire di non aver mai udito alcun altro che sappia rispondere in poche parole più di me⁴⁴.

Il fallimento dei Sofisti è dimostrato da Platone con abilità straordinaria, con l'intento di far luce sulla radicale innovazione del metodo della dialettica socratica, con la tecnica della domanda fatta in modo pertinente e della risposta coerente con la domanda posta.

Dunque, oltre che portare a compimento la rivoluzione nell'ambito dell'oralità basata sui metodi poeticomimetici, *Socrate rivoluziona anche il metodo retorico del discorso di parata dei Sofisti*, che Platone porta a compimento.

La maieutica come cifra dell'ambivalenza della dialettica elenctica di Socrate

LA «MAIEUTICA» COSTITUISCE una delle più famose metafore del socratismo, diventata un punto di riferimento anche nella moderna scienza dell'educazione, sotto vari aspetti. Ma è assai difficile da intendere il suo significato storico-filosofico.

Incominciamo dalla lettura del grande testo di Platone, che è un intermezzo del dialogo *Teeteto*.

SOCRATE - Tu hai le doglie, caro Teeteto: segno che non sei vuoto, ma pieno.

TEETETO - Non lo so, Socrate: io ti dico solo quello che provo.

SOCRATE - Oh, mio piacevole amico! E tu non hai sentito dire che io sono figlio d'una molto brava e vigorosa levatrice, di Fenarete?

TEETETO - Questo, sì, l'ho sentito dire.

SOCRATE - E che io esercito la stessa arte l'hai sentito dire?

TEETETO - No, mai.

SOCRATE - Sappi dunque che è così. Tu, però, non andarlo a

dire agli altri. Non lo sanno, caro amico, che io possiedo questa arte, e, non sapendolo, non dicono di me questo, bensì ch'io sono il più stravagante degli uomini e che non faccio che seminare dubbi. Anche questo l'avrai sentito dire, è vero?

TEETETO - Sì.

SOCRATE - E vuoi che te ne dica la ragione?

TEETETO - Volentieri.

SOCRATE - Vedi di intendere bene che cosa è questo mestiere della levatrice, e capirai più facilmente che cosa voglio dire. Tu sai che nessuna donna, finché sia in stato di concepire e di generare, fa da levatrice alle altre donne; ma soltanto quelle che non possono più generare.

TEETETO - Sta bene.

SOCRATE - La causa di ciò dicono sia stata Artemide, che ebbe in sorte di presiedere ai parti, benché vergine. Ella dunque a donne sterili non concedette di fare da levatrici, essendo la natura umana troppo debole perché possa chiunque acquistare un'arte di cui non abbia avuto esperienza; ma assegna codesto ufficio a quelle donne che per l'età loro non potevano più generare, onorando in tal modo la somiglianza che esse avevano con lei.

TEETETO - Naturale.

SOCRATE - E non è anche naturale e anzi necessario che siano le levatrici a riconoscere meglio d'ogni altro se una donna è incinta oppure no?

TEETETO - Certamente.

SOCRATE - E non sono le levatrici che, somministrando farmaci e facendo incantesimi, possono svegliare i dolori o renderli più miti se vogliono; e facilitare il parto a quelle che stentano, e anche far abortire, se credono di far abortire, quando il feto è ancora immaturo?

TEETETO - È vero.

SOCRATE - E non hai mai osservato di costoro anche questo, che sono abilissime a combinare matrimoni, esperte come sono a conoscere quale uomo e quale donna si hanno da congiungere insieme per generare i figli migliori?

TEETETO - Non sapevo questo.

SOCRATE - E allora sappi che di questa loro arte esse menano più vanto assai che del taglio dell'ombelico. Pensa un poco: credi tu che sia la medesima arte o siano due arti diverse il raccogliere con ogni cura i frutti della terra, e il riconoscere in quale terra quale pianta vada piantata e quale seme seminato?

TEETETO - La medesima arte, credo.

SOCRATE - E quanto alla donna, credi tu che altra sia l'arte del seminare e altra quella del raccogliere?

TEETETO - No, non mi pare.

SOCRATE - Non è infatti. Se non che, a cagione di quell'accoppiare, contro legge e contro natura, uomo con donna, a cui si dà nome di ruffianesimo, le levatrici, che badano alla loro onorabilità, si astengono anche dal combinare matrimoni onesti, per paura, facendo questo, di incorrere appunto in quell'accusa; mentre soltanto alle levatrici vere e proprie si converrebbe, io credo, combinare matrimoni come si deve.

TEETETO - Mi pare.

SOCRATE - Questo, dunque, è l'ufficio delle levatrici, ed è grande; ma pur minore di quello che faccio io. Difatti alle donne non accade di partorire ora fantasmi e ora esseri reali, e che ciò sia difficile da distinguere: che se codesto accadesse, grandissimo e bellissimo ufficio sarebbe per le levatrici distinguere il vero e il non vero; non ti pare?

TEETETO - Sì, mi pare.

SOCRATE - Ora, la mia arte di ostetrico, in tutto il rimanente assomiglia a quella delle levatrici, ma ne differisce in questo, che opera sugli uomini e non sulle donne, e provvede alle anime partorienti e non ai corpi. E la più grande capacità mia è che io riesco, per essa, a discernere sicuramente se l'anima del giovane partorisce fantasma e menzogna, oppure se cosa vitale e reale. Poiché questo ho di comune con le levatrici, che anche io sono sterile di sapienza; e il biasimo che già tanti mi hanno fatto, che interroga sì gli altri, ma non manifesto mai io stesso su nessuna questione il mio pensiero, ignorante come sono, è verissimo biasimo. E la ragione è appunto questa, che il dio mi costringe a fare da ostetrico, ma mi vieta di generare. Io sono dunque, in me, tutt'altro che sapiente, né da me è venuta fuori alcuna sapiente scoperta che sia generazione del mio animo; quelli invece che amano stare con me, se pur da principio appariscano, alcuni di loro, del tutto ignoranti, tutti quanti poi, seguitando a frequentare la mia compagnia, ne ricavano, purché il dio glielo permetta, straordinario profitto; come vedono essi medesimi e gli altri. Ed è chiaro che da me non hanno imparato nulla, bensì proprio e solo da se stessi hanno trovato e generato molte cose e belle; ma d'averli aiutati a generare, questo sì, il merito spetta al dio e a me. Ed eccone la prova. Molti che non conoscevano ciò, e ritenevano che il merito fosse tutto loro, e mi guardavano con certo disprezzo, un giorno, più presto che non bisognasse, si allontanarono da me, o di loro propria volontà o perché istigati da altri; e, una volta allontanatisi, non solo il restante tempo non fecero che abortire, per mali accoppiamenti in cui capitarono, ma anche tutto ciò che con l'aiuto mio avevano potuto partorire, per

difetto di allevamento, lo guastarono, tenendo in maggior conto menzogne e fantasmi che non la verità; e finirono con l'apparire ignorantissimi a se stessi e ad altri. Di costoro uno fu Aristide, figlio di Lisimaco; e moltissimi altri. Ce ne sono poi che tornano a cercare la mia compagnia e fanno per riaverla cose stranissime; e se con alcuni di loro il dèmone che in me è sempre presente mi impedisce di congiungermi, con altri invece lo permette, e questi ne ricavano profitto. Ora, quelli che si congiungono con me, anche in questo patiscono le stesse pene delle donne partorienti, ossia che hanno le doglie, e giorno e notte sono pieni di inquietudine assai più delle donne. E la mia arte ha il potere appunto di suscitare e al tempo stesso di calmare i loro dolori. Così è, dunque, di costoro. Ce ne sono poi altri, Teeteto, che non mi sembrano gravidi; e allora questi, conoscendo che di me non hanno bisogno, mi do premura di collocarli altrove; e, diciamo pure, con l'aiuto del dio, riesco assai facilmente a trovare con chi possano congiungersi e trovar giovamento. E così molti ne maritai a Prodicò, e molti ad altri sapienti e divini uomini. Ebbene, mio eccellente amico, tutta questa storia io l'ho tirata in lungo proprio per questo, perché ho il sospetto che tu, e lo pensi tu stesso, sia gravido e abbia le doglie del parto. E dunque affidati a me, che sono figlio di levatrice e ostetrico io stesso; e a quel che ti domando vedi di rispondere nel miglior modo che sai. Che se poi, esaminando le tue risposte, io trovi che qualcuna di esse è fantasma e non verità, e te la strappo di dosso e te la butto via, tu non sdegnarti con me come fanno per i loro figli le donne di primo parto. Già molti, amico mio, hanno verso di me questo malanimo, tanto che sono pronti addirittura a mordermi se io cerco di strappar loro di dosso qualche scempiaggine; e non pensano che per benevolenza io faccio codesto, lontani come sono dal sapere che nessun dio è malevolo verso gli uomini; né in verità per malevolenza io faccio mai cosa simile, ma solo perché non reputo lecito accettare il falso, né oscurare la verità⁴⁵.

Che questo testo ritragga Socrate in modo perfetto è stato riconosciuto dalla maggioranza degli studiosi. Ma non tutti hanno ritenuto che la «maieutica» sia una espressione di Socrate stesso, e alcuni pensano che si tratti di una creazione poetica di Platone.

Così, per esempio, Burnyeat e Vlastos ritengono che la metafora della maieutica «sia un'invenzione platonica» in quanto risulta essere «estranea ai primi dialoghi di Socrate»⁴⁶.

Già Maier sosteneva una tesi analoga e scriveva: «Il metodo maieutico, che la pedagogia moderna si è assuefatta a considerare come quello di Socrate, ha significato soltanto se si presuppone nell'anima dell'allunno un patrimonio latente di conoscenza aprioristica: se non si ammette questo, insegnare in questa guisa significa voler trarre sangue dalle rape. Con questo procedimento, che compare per la prima volta nel *Menone* e vi si fonda subito sull'accennato sostrato aprioristico - in seguito nel *Teeteto* è chiamato espressamente maieutica -, il Socrate storico non ha assolutamente niente a che vedere»⁴⁷.

In realtà, la teoria dell'anamnesi è un approfondimento e un completamento teorico della maieutica di Socrate. Lo stesso Vlastos, in effetti, deve contraddire la propria negazione, quando procede

nell'approfondimento della struttura dell'*élenchos* socratico, come per esempio in questo passo: «Dal momento che Socrate si attende di scoprire la verità mediante questo metodo, è necessario che faccia un assunto straordinariamente ardito a cui non dà mai espressione esplicita (d'altra parte, se anche l'avesse esplicitamente affermato, non avrebbe potuto in alcun modo difenderlo), e cioè che insieme a tutte le loro false opinioni i suoi interlocutori hanno sempre con sé la verità da qualche parte nel loro sistema di opinioni; ne consegue che, se Socrate rovista nel loro sistema di opinioni, può attendersi di scoprire *vere opinioni che contengono la negazione di ciascuna delle loro false opinioni*»⁴⁸

Ma, oltre a questo, c'è ancora di più, ossia si può ricavare una precisa testimonianza in questo senso leggendo in controluce Aristofane, come Sarri ha dimostrato in modo egregio.

Leggiamo l'argomentazione di Sarri: «Alla parodia del nuovo linguaggio socratico sull'anima sembra ricondurre [...] un preciso riferimento al metodo maieutico, che Aristofane attribuisce a Socrate con lo stesso linguaggio metaforico che si incontra in Platone. Quando Strepsiade entra nel pensatoio, un discepolo lo rimprovera e gli rivolge queste parole, la cui carica allusiva risulterà più evidente dal confronto con il passo platonico:

Aristofane

Sei un maleducato, per Zeus, tu che senza riguardo hai scalciato così forte all'uscio mi hai fatto abortire (*exémblokas*) un'idea che avevo appena trovata.

Platone

Molti si sono allontanati da me prima del dovuto; ma, allontanatisi, fecero abortire (*exérmblosan*) tutto il resto a causa di un cattivo accompagnamento, e rovinarono ciò che avevano partorito col mio aiuto.

Quello delle *Nuvole* non è che un accenno scherzoso, ma se lo leggiamo alla luce di ciò che Strepsiade dice trenta versi prima, quando parla dei Socratici come "*psychàì*", "*sapienti*", può essere illuminante: il parto o l'aborto è per Socrate *il parto o l'aborto di un'anima*, secondo l'immagine resa famosa dal *Teeteto* di Platone»⁴⁹.

E per concludere su questo punto, leggiamo un passo in cui Kierkegaard esprime un profondissimo concetto sulla maieutica, ossia che *l'aiutare a partorire la verità rappresenta il rapporto più grande che si può instaurare fra uomo e uomo*: «Egli era e rimase un "ostetrico", non perché "non aveva il positivo", ma perché intravide che quel rapporto era il più alto che un uomo possa intraprendere con un altro. E in questo egli continuerà ad aver ragione per tutta l'eternità; perché anche se ci fosse un punto di partenza divino, fra uomo e uomo ci sarà il rapporto vero quando si rifletterà all'assoluto e non ci si baloccherà col contingente, ma dal fondo del cuore si rinuncerà a comprendere quella realtà a metà che sembra essere il piacere degli uomini e il segreto del sistema. Socrate invece era un ostetrico patentato da Dio stesso; l'opera che egli compiva era una missione divina (cfr. l'*Apologia* di Platone), anche se per gli uomini egli dava l'impressione di essere un originale (*atopótatos*, *Theaet.* 149); ed era questa l'intenzione divina, ciò che anche Socrate aveva compreso, che Dio gli aveva proibito di generare (*Theaet.* 150): fra uomo e uomo il

maíeuesthai è il compito più alto, perché il generare appartiene a Dio»⁵⁰.

Kierkegaard si spinge piuttosto avanti nell'approfondimento del senso della maieutica. Tuttavia la sua idea di fondo ci sembra esatta, in quanto sviluppa la stessa concezione di Socrate, secondo cui «sapiente è solo il dio»⁵¹ e, di conseguenza, «la sapienza umana ha poco o nessun valore»⁵².

In ogni caso, è ben difficile non vedere nella metafora della «maieutica» una delle più potenti espressioni di quella «ironia» in dimensione «ambigua» e «ambivalente» (o, se si preferisce, «complessa») di cui abbiamo detto.

Infatti, il Socrate che viene rappresentato in essa come sterile e *incapace di generare* è vero in un senso e falso in un altro. E vero, nel senso che Socrate nega di essere portatore di quel sapere che si comunica alle anime dal di fuori, quasi travasandolo da un vaso all'altro, come Platone gli fa dire in modo splendido all'inizio del *Simposio*, quando Socrate entra in casa di Agatone dopo essersi fermato a lungo, in profonda meditazione, nel vestibolo della casa dei vicini, e Agatone lo invita a sedersi accanto a lui, per poter beneficiare di quella sapienza che aveva ricevuto nel vestibolo:

Socrate si sedette e rispose: «Sarebbe davvero bello, Agatone, se la sapienza fosse in grado di scorrere dal più pieno al più vuoto di noi, quando ci accostiamo l'uno all'altro, come l'acqua che scorre nelle coppe attraverso un filo di lana da quella più piena a quella più vuota. E se anche per la sapienza fosse così, io apprezzerai molto lo stare sdraiato accanto a te, perché sono convinto che sarei riempito da te di copiosa e bella sapienza. La mia, infatti, sarebbe di poco conto, o anche discutibile, simile a sogno...»⁵³.

In questo senso, Socrate non genera verità da comunicare già belle e pronte; e tuttavia riconosce le verità e le falsità che vengono dette da coloro che discutono con lui, e dunque, in questo senso, conosce la verità.

Anche quel far emergere dall'anima degli interlocutori che sono gravidi la verità, in un certo senso, è veramente opera analoga a quella che svolge l'ostetrica, ma in altro senso è un'affermazione falsa: è vero nel senso che Socrate, come abbiamo visto, non immette la verità nell'animo degli uomini ma la estraе. È falsa nel senso che quell'estrarre la verità dalle anime presuppone la complessa dinamica di quel procedimento elenctico che non fa solo generare l'altro, ma che risulta essere un «generare insieme».

Potremmo ben concludere con Patočka, che l'immagine stessa di Socrate, ben lungi dal risolversi in una serie di finzioni create dagli antichi e anche dai moderni con le loro interpretazioni, si impone come potenza maieutica nel senso spiegato, nella dimensione dell'eterno: «Di fatto, vi è sempre quella forza maieutica liberatoria e dirompente che parla nella sua immagine, anche nella sua peggiore distorsione e nella banalizzazione più bassa, se in essa si trova un brandello di onestà esistenziale, un frammento di domanda, una briciola di problematicità»⁵⁴.

Immagini emblematiche del gioco ironico della dialettica socratica con particolare riguardo alla metafora del tafano

TRE IMMAGINI – due delle quali potrebbero essere creazioni di Platone, mentre una è certamente autentica – illustrano a perfezione la dinamica e

gli effetti della dialettica elenctica di Socrate.

Convorrà leggerle, in quanto costituiscono il suggello di quanto abbiamo detto.

La prima è contenuta nell'*Eutifrone*, e intende esprimere ciò che prova il sacerdote dopo che ha fornito tre definizioni del santo, le quali sono state puntualmente confutate da Socrate, in quanto esse non fornivano l'essenza del santo, ma solo sue caratteristiche e suoi attributi.

EUTIFRONE - Ma, Socrate, io non so più dirti quello che ho in mente: qualsiasi definizione che proponiamo ci gira, non so come, sempre attorno, e non vuole rimanere ferma al posto in cui la mettiamo.

SOCRATE - Le definizioni da te date, Eutifrone, sembra che assomiglino alle opere del nostro progenitore, Dedalo. E, se queste definizioni le formulassi e le ponessi io, forse potresti canzonarmi, quasi che, anche a me, per via della parentela che ho con lui, le mie opere fatte di parole scappassero e non volessero star ferme nel luogo in cui le collochiamo. Ora, invece, le definizioni poste sono tue. Perciò questa immagine scherzosa non fa al tuo caso: infatti, non vogliono rimanere ferme a te, come confessi tu stesso.

EUTIFRONE - A me sembra, invece, Socrate, che l'immagine scherzosa s'attagli benissimo alle mie definizioni: infatti, questo loro rigirarsi e non volere stare ferme nel medesimo luogo, non sono io a produrlo, ma il Dedalo mi sembra che sia proprio tu, perché, per conto mio, sarebbero rimaste ferme così.

SOCRATE - Allora, amico, si dà il caso che io sia diventato più abile nell'arte di quel mio antenato: a tal punto che, mentre egli sapeva rendere mobili solo le proprie opere, io, come sembra, oltre le mie, rendo mobili anche quelle degli altri. E, certo, ciò che di più notevole c'è nella mia arte, è il fatto che sono abile senza volerlo. Io desidererei, infatti, che i miei discorsi rimanessero fermi, e che se ne stessero immobili, assai più di quanto non desideri le ricchezze di Tantalo aggiunte all'abilità di Dedalo⁵⁵.

Un'altra metafora ancora più forte è contenuta nel *Menone*, dopo la dimostrazione che è stata fatta da Socrate della inadeguatezza delle tre definizioni della virtù proposte da Menone stesso, e l'invito a proporre una nuova:

Socrate, avevo udito, prima ancora di incontrarmi con te, che tu non fai altro che dubitare e che fai dubitare anche gli altri: ora, come mi sembra, mi affascini, mi incanti, mi ammali completamente, così che sono diventato pieno di dubbi. E mi sembra veramente, se è lecito celiare, che tu assomigli moltissimo, quanto a figura e quanto al resto, alla piatta torpedine marina. Anch'essa, infatti, fa intorpidire chi le si avvicina e la tocca: e mi pare che, ora, tu abbia prodotto su di me un effetto simile. Infatti, veramente, io ho l'anima e la

Se queste due metafore sono forse una invenzione poetica di Platone, quella del «tafano», contenuta nel discorso di difesa di Socrate nell'*Apologia*, per le ragioni che abbiamo più volte richiamato a favore della storicità di tale scritto, va ritenuta autentica⁵⁷:

Se mi condannerete a morte non potrete trovare facilmente un altro, quale sono io, che sia stato posto dal dio al fianco della Città, come – anche se possa sembrare piuttosto ridicolo a dirsi – al fianco di un grande cavallo di razza, ma proprio per la grandezza un po' pigro e che ha bisogno di venir pungolato da un tafano. In modo simile mi sembra che il dio mi abbia messo al fianco della Città, ossia come uno che, pungolandovi, perseguendovi e rimproverandovi a uno a uno, non smetta mai di starvi addosso durante tutto il giorno, dappertutto⁵⁸.

Kierkegaard ha interpretato la metafora in questo modo: «*Perché Socrate si è paragonato a un tafano?* Perché egli voleva avere soltanto significato etico. Egli non voleva essere solo un genio ammirato che spingeva gli altri da fuori rendendo loro facile la vita, poiché essi avrebbero detto: egli può farlo facilmente perché è un genio. No, egli faceva soltanto ciò che può fare ogni uomo, egli capiva solo ciò che capisce ogni uomo. È in questo che consiste l'epigramma. Egli s'impicciava solo col Singolo, costringendolo e tormentandolo con questo principio generale. Così egli era anche un tafano che irritava con la passione del Singolo, che non gli permetteva di perdersi nell'ammirazione incomparabile e molle. Quando un uomo mostra energia morale, la gente, per sbarazzarsene poiché la sua vita contiene un'esigenza, preferirebbe fame un genio»⁵⁹.

E ancora: «L'eroismo non si rapporta alla differenza fra uomo e uomo (all'essere genio, artista, poeta, alla nobiltà dei natali ecc.). No, l'eroismo è la virtù dell'uomo comune; *eroismo è essere grande in ciò che ognuno potrebbe essere*. Chiamare Socrate un genio è una grande sciocchezza: se egli fosse stato un genio, non si sarebbe rapportato all'umano-generale [cioè a ogni uomo], ma sarebbe stato "posto fuori". Allora, non sarebbe stato un "tafano"»⁶⁰

VII

GLI ASSI PORTANTI DEL PENSIERO SOCRATICO: IL CONCETTO DI «PSYCHÉ» COME ESSENZA DELL'UOMO E LA CURA DELL'ANIMA COME SUPREMO COMPITO MORALE

Il ruolo svolto da Socrate
nella calibrazione e nell'imposizione
nell'ambito della cultura greca
del nuovo concetto di «anima»
diventato un punto di riferimento
della cultura occidentale

Alcuni rilievi di carattere preliminare su Socrate scopritore del concetto di «psyché» come capacità di intendere e di volere dell'uomo

IL PRIMO LIBRO che ha tracciato un quadro d'insieme concernente la concezione della *psyché* presso i Greci è stato scritto dal celebre studioso Erwin Rohde e pubblicato alla fine del diciannovesimo secolo¹. L'opera si è imposta come un punto di riferimento e ha avuto per decenni un notevole influsso. Eppure – potremmo dire con una metafora – essa presenta un grosso «buco nero»: Socrate non viene considerato in alcun modo a questo riguardo.

Ciò significa che, secondo Rohde, Socrate non avrebbe dato alcun contributo in questo ambito. E invece, nel corso del ventesimo secolo, è via via emerso che proprio al nostro filosofo spetta il merito di avere identificato l'essenza dell'uomo con la sua *psyché*, considerando questa *come intelligenza*, ossia come capacità di intendere e di volere, e quindi dando al termine quel significato che è diventato un concetto-base del pensiero occidentale.

I primi studiosi che hanno proposto questa interpretazione sono stati John Burnet (il grande filologo che ha curato la più bella edizione delle opere di Platone)² e Alfred Eduard Taylor (uno dei maggiori platonisti a livello internazionale)³. Ma nel giudicare questa tesi non pochi studiosi sono caduti in due gravi errori, di cui la *communis opinio* non si è ancora oggi liberata.

In primo luogo, si è creduto che tale tesi risultasse strettamente connessa con un'altra tesi sostenuta da Burnet e da Taylor, tesi, quest'ultima, del tutto paradossale e inaccettabile: Platone fino alla sua tarda età sarebbe stato un raffinato e sofisticato espositore del pensiero di Socrate; di conseguenza, sarebbe socratico tutto ciò che si legge nei suoi dialoghi fino alla *Repubblica*. La teoria metafisica delle Idee e lo stesso grandioso progetto dello Stato ideale sarebbero una creazione di Socrate e non di Platone. E questo spiegherebbe – tra l'altro – la ragione per cui nei tardi dialoghi, in cui Platone presenterebbe il proprio pensiero, Socrate cessa di essere protagonista.

In realtà, la tesi secondo cui a Socrate risale la scoperta della concezione

occidentale di «anima» è ben documentata, e risulta essere autonoma, e pertanto del tutto indipendente rispetto all'altra.

Rispondendo alle critiche che sono state loro mosse, Burnet e Taylor hanno cercato di dar ragione di questa indipendenza della prima tesi dalla seconda⁴. Ma questo loro messaggio non è stato preso in considerazione e, a motivo della insostenibilità della seconda tesi, anche la prima – che a nostro avviso si impone invece a tutti gli effetti – è stata da molti respinta *in toto*.

Anticipiamo alcuni concetti che svilupperemo, per illustrare la tesi di questi studiosi, da cui prendiamo le mosse.

Taylor scriveva: «Quel che occorre per lo sviluppo di una moralità e di una religione “spirituali” è che l'insistenza orfica sulla suprema importanza di preoccuparsi degli interessi della *psyché* sia congiunta con l'identificazione di questa *psyché* supremamente preziosa con la sede della normale intelligenza e del carattere individuale. Questo è precisamente il passo avanti che si realizza nella dottrina dell'anima professata da Socrate, sia in Platone che in Senofonte, ed è non meno per questa rottura con la tradizione orfica che per aver dato alla condotta della vita il posto centrale, che i pensatori precedenti avevano dato all'astronomia o alla biologia, che Socrate, secondo l'abusatissima frase ciceroniana, “portò la filosofia dal cielo sulla terra”. In altre parole, ciò che egli fece fu di creare precisamente la filosofia come qualcosa di distinto insieme dalla scienza naturale e dalla teosofia, o da un qualsiasi amalgama delle due, e di ottenere questo risultato una volta per sempre»⁵.

Il distacco totale di questa tesi dall'altra, che abbiamo sopra richiamato, è stato ben fissato da Burnet con una precisazione metodologicamente assai rigorosa, che restringe al massimo i testi platonici utilizzabili per l'interpretazione di Socrate, e che egli stesso riassume nel modo seguente: «Che cosa si potrebbe sapere di Socrate come filosofo se di lui non ci fosse pervenuta nessun'altra testimonianza all'infuori dell'*Apologia*, del *Critone* e del discorso di Alcibiade [*scil. nel Simposio*], e con la riserva che persino queste ultime fonti non possano essere considerate come un resoconto di discorsi e conversazioni reali?»⁶.

Applicando tale criterio ermeneutico rigorosissimo, che, in sostanza, si incentra soprattutto sull'*Apologia* intesa come documento che presenta un effettivo discorso storico, Burnet riassumeva la tesi in questione nel modo che segue: «La novità dell'uso socratico della parola *psyché* è anche suggerita dalle curiose perifrasi a cui Socrate ricorre talvolta per designare l'anima. Sono perifrasi del tipo “qualunque cosa è in noi che abbia conoscenza o ignoranza, virtù o cattiveria”. In base allo stesso criterio si può spiegare il riferimento che Alcibiade fa nel *Simposio* [218 A 3] al “cuore o anima o qualunque cosa dobbiamo chiamare così”. Queste sottili sfumature storiche rientrano perfettamente nello stile di Platone e, se Socrate fu il primo a usare la parola in questo senso, allora l'esitazione linguistica di Alcibiade risulta perfettamente naturale. Socrate dunque, se non mi sbaglio, diceva che l'anima non è una sorta di misterioso secondo io, ma la realtà che lo identifica con la normale coscienza. In più, sosteneva che essa abbia più valore di quanto sembra e che esige, perciò, tutta la “cura” che i seguaci di Orfeo raccomandavano di riservare al dio prigioniero dentro di noi. Si può, senza dubbio, obiettare che Socrate, nonostante questa scoperta, non sia un pensatore originale, perché egli non avrebbe fatto altro che combinare la dottrina orfica della purificazione dell'anima decaduta con la concezione scientifica dell'anima come coscienza intellettuale. È questo l'argomento preferito da quanti spendono il loro tempo a mettere in discussione l'originalità dei grandi uomini. Ma si

può obiettare che l'originalità consiste proprio nella capacità di mettere insieme idee apparentemente diverse. Le idee religiose e quelle scientifiche avrebbero potuto procedere una a fianco dell'altra indefinitamente, senza mai incontrarsi, tanto è vero che in Empedocle queste idee si trovano semplicemente affiancate. Fu Socrate a comprendere che le due concezioni erano complementari e fu lui che, fondendole, guadagnò il moderno concetto di anima. In questo senso e in questa dimensione Socrate fu il fondatore della filosofia»⁷. Meglio ancora sarebbe dire che Socrate fu «il fondatore della filosofia morale occidentale».

Come ben si può constatare sulla base di questi documenti, l'errore che molti hanno fatto nel giudicare tale tesi – Socrate scopritore del concetto occidentale di anima – connessa con l'altra – che tutti i dialoghi platonici fino alla *Repubblica* conterrebbero solo dottrine socratiche – è veramente cospicuo, e in nessun modo risulta essere criticamente giustificabile.

Passiamo al secondo degli errori commessi nei confronti della nuova interpretazione di Socrate.

Vittime del pregiudizio che la tesi di Burnet e di Taylor secondo cui Socrate ha imposto il nuovo concetto di anima dipenda per intero dalla tesi che i dialoghi platonici contenessero dottrine socratiche fino alla *Repubblica* – pregiudizio che, come abbiamo visto, è del tutto infondato –, molti studiosi non si sono resi conto (e continuano a non rendersi conto) del fatto che si perviene a quella tesi di fondo anche percorrendo altre vie, *indipendentemente dalle posizioni da cui sono partiti gli studiosi scozzesi*.

Naturalmente, chiunque sostenga la tesi di Socrate come scopritore del concetto occidentale di anima, per qualsiasi via sia giunto ad essa, non può non chiamare in causa Burnet e Taylor, in quanto sono stati i primi che l'hanno sostenuta. E proprio per questo, chi è prevenuto punta l'attenzione su questo richiamo, e passa sotto silenzio, o comunque rileva solo di passaggio, il fatto che *alla tesi si perviene anche seguendo altre vie*.

Un esempio particolarmente eloquente è quello di Werner Jaeger, che nel suo capolavoro *Paideia* è giunto alle medesime conclusioni degli studiosi scozzesi studiando a fondo la formazione spirituale dei Greci nei suoi fondamenti, nei suoi sviluppi e nelle sue conclusioni. Al centro dell'interpretazione di Socrate egli pone appunto il concetto di *psyché* nel nuovo significato di capacità dell'uomo di pensare e volere il Bene, dandole un rilievo ermeneutico di straordinaria portata.

Ovviamente, Jaeger menziona gli studiosi scozzesi, però dice espressamente di essere giunto alla tesi secondo cui Socrate segna una svolta capitale nello sviluppo spirituale dei Greci con il nuovo concetto di anima, procedendo per conto proprio, ossia mediante lo studio analitico e ben documentato dell'educazione spirituale dell'uomo ellenico in tutte le sue componenti. Egli afferma espressamente: «Io stesso, in passato, partendo dall'analisi della forma caratteristica del discorso socratico, al modo che anche qui ho seguito, ero giunto a un risultato identico. Una forma come quella del discorso esortatorio di Socrate non poteva uscire se non da quel pathos e da quel senso dei valori che è intimo alla parola anima, come Socrate la usa»⁸. Socrate non avrebbe potuto in alcun modo presentare e difendere quei valori intellettuali e morali della personalità se non sulla base del nuovo concetto di *psyché*.

Conviene qui citare un passo di Jaeger, cui spesso facciamo richiamo, perché poco noto o comunque mal recepito, che si impone come esemplare per la soluzione della questione che stiamo trattando: «Ma che cos'è l'"anima" o, con la parola greca e socratica, che cos'è "psyché"? Si consenta, per il momento, di porre questo problema solo in un senso

puramente filologico. Quello che colpisce è che quando Socrate, in Platone come negli altri Socratici, pronuncia questa parola "anima" vi pone sempre come un fortissimo accento e sembra avvolgerla in un tono appassionato e urgente, quasi di evocazione. Labbro greco non aveva mai, prima di lui, pronunciato così questa parola. Si ha il sentore di qualcosa che ci è noto per altra via: e il vero è che qui, per la prima volta nel mondo della civiltà occidentale, ci si presenta quello che ancora oggi talvolta chiamiamo con la stessa parola, anche se gli psicologi moderni non associano ad essa la nozione di sostanza reale. La parola "anima", per noi, in grazia delle correnti spirituali per cui è passata nella storia, suona sempre con un accento etico o religioso; come altre parole: "servizio di Dio" e "cura d'anime" essa suona cristiana. Ma questo alto significato, essa lo ha preso per la prima volta nella predicazione protrettica di Socrate»⁹.

Un secondo esempio ci viene offerto addirittura dalle analisi sull'evoluzione della tecnologia della comunicazione fatta da Havelock.

Questo studioso è partito dal mutamento radicale di termini e concetti avvenuto nel periodo in cui il mondo ellenico passava dalla cultura dell'oralità alla civiltà della scrittura, e ha messo molto bene in luce il fatto che *non poche volte si cade nell'errore di credere che certe parole che esprimono alcuni concetti-chiave del nostro modo di pensare abbiano sempre avuto il significato che ci è familiare*. E come esempio paradigmatico di questo ha richiamato l'attenzione del lettore sull'opera di Burnet: «[...] fu l'articolo *The Socratic Doctrine of the Soul*, di Burnet, ad aprire la strada, quando dimostrò che un'idea considerata normalmente fondamentale per qualsiasi tipo di attività speculativa venne in realtà inventata probabilmente nella seconda metà del quinto secolo. La monografia su Socrate di Stenzel, apparsa nella Pauly-Wissowa del 1927, integrò questa intuizione, proponendo la tesi generale che il socratismo era sostanzialmente un esperimento di rafforzamento del linguaggio, la scoperta che il linguaggio, se usato efficacemente, aveva il potere di definire l'azione non meno che di controllarla. Gli studi di Snell e di von Fritz hanno richiamato l'attenzione sul fatto che la terminologia che in Platone ed Aristotele tenta di definire con precisione le varie operazioni della coscienza, in categorie che noi solitamente prendiamo per scontate, dovette in realtà attraversare un notevole periodo di sviluppo prima di raggiungere una tale precisione. È lecito presumere che, finché non è presente la parola giusta, non si può avere l'idea, e la parola, per diventare giusta, richiede un idoneo impiego contestuale»¹⁰.

E proprio in apertura del capitolo-chiave del suo libro, presenta la tesi, sia pure temperandola e sfumandola, nel modo che segue: «Gli studiosi sono stati inclini a connettere questa scoperta [scil. della personalità autonoma dell'uomo] con la vita e la dottrina di Socrate, e a identificarla con un radicale mutamento da lui introdotto nell'accezione della parola *psyché*. In breve, invece di significare l'ombra o il fantasma dell'uomo, o il suo respiro o il suo sangue, un oggetto privo di sensibilità e di coscienza, venne a significare "lo spirito che pensa", che è capace di decisioni morali e di conoscenza scientifica ed è la sede della responsabilità morale, qualcosa di infinitamente prezioso, essenza unica nell'intero regno della natura. - In realtà, è probabilmente più esatto dire che questa scoperta, anche se venne proclamata e sfruttata da Socrate, si deve alla lenta opera di molti pensatori suoi predecessori e contemporanei. Pensiamo soprattutto ad Eraclito e a Democrito. Inoltre, la scoperta comportava qualcosa di più della semplice semantica del vocabolo *psyché*. Anche i pronomi greci, quelli personali e i riflessivi, cominciarono a trovarsi situati in nuovi contesti sintattici, ad essere usati per esempio come oggetti di

verbi di conoscere, o posti in antitesi col “corpo” o col “cadavere” in cui si riteneva che l’“ego” abitasse. Ci troviamo qui di fronte a un mutamento nella lingua greca, nella sintassi dell’uso linguistico e nelle sfumature di certe parole-chiave, parte di una più ampia rivoluzione intellettuale, che investì l’intero orizzonte dell’esperienza culturale della Grecia. Non occorre in questa sede tentarne una documentazione completa. Il fatto principale, che tale scoperta venne fatta, è stato accettato dagli storici. Qui ci interessa mettere questa scoperta in rapporto con quella crisi della civiltà greca che vide la sostituzione di una tradizione orale appresa mnemonicamente con un sistema del tutto diverso di istruzione e di educazione, e che quindi vide la mentalità omerica cedere il campo a quella platonica»¹¹.

Lo studioso ha ragione nel dire che Socrate proclama e sfrutta questa nuova tesi, ma che essa era stata preparata anche da altri pensatori. Tuttavia, dei nomi che cita solo Eraclito può essere chiamato in causa, per i motivi che vedremo, mentre Democrito, essendo più giovane di dieci anni rispetto a Socrate, dipende da Socrate stesso, ed è impensabile che Socrate dipenda invece da lui. Ma Havelock non ha comunque dubbi sul fatto che *Socrate ha giocato un ruolo essenziale e decisivo nello sviluppo della dottrina del «soggetto pensante», della «psyché», su cui si impernia il superamento definitivo della mentalità orale poetico-mimetica*, e i passi che abbiamo già letto in capitoli precedenti lo dimostrano *ad abundantiam*.

Anche altri importanti studiosi hanno fatta propria tale tesi. Nell’area culturale di lingua inglese vanno ricordati i nomi di Cornford¹² e di Ross¹³.

Ma l’importanza data alla tesi che l’uomo è la sua anima risulta centrale nel *Socrate* di Patočka, nonché nel *Socrate* di Helmut Kuhn.

Kuhn scrive: «Che cosa vi è mai in comune con gli uomini che si avvicinano e che di volta in volta vengono interrogati? Che è ciò che emerge nell’interrogare e che è colpito dalla vergogna di non sapere? Qual è la materia, per così dire, su cui agisce l’arte confutatoria? Qui, come contrassegno dell’interiorità che viene alla luce, si fa innanzi la parola “anima” con un suono nuovo e pieno. Non abbiamo paura di usare questo termine altre volte bandito dalla storia dell’antichità. Nessun greco aveva mai usato prima questa parola col significato che Socrate le conferisce. La *psyché* dei dialoghi socratici è altrettanto lontana dalle anime-ombre del mondo fantastico di Omero, come da quel cosmologico principio di vita dei più tardi dialoghi platonici (del *Fedro* soprattutto e del *Timeo*), ove pure è usata la parola anima. Nemmeno il concetto orfico dell’anima coincide con quello socratico, anche se non si può negare l’affinità, cosa che forse è da spiegarsi dal punto di vista genetico»¹⁴.

E ancora: «Per il coraggioso la rovina dell’anima è il suo unico pericolo, non la perdita della vita; il bene dell’anima è il suo unico e vero guadagno. Per questo anche i dialoghi socratici di Platone la chiamano “la cosa più cara”, “la cosa più grande”. Se si parla di ciò che si corrompe con l’ingiustizia e prospera con la giustizia, di ciò che è più rispettabile del corpo, è chiaro che non occorre nominare l’anima: si capisce subito che si allude ad essa. Se il corpo è corrotto non vale la pena di vivere, tanto meno se ad essere corrotta è l’anima. L’anima è ciò per cui l’uomo vive. Essa, perciò, diventa la base di tutti quei rapporti umani che non riguardino la parte esterna dell’uomo, come invece avviene nel falso rapporto pedagogico del sofista che ha terminato il suo compito una volta che ha ricevuto il denaro dai suoi ascoltatori; per lui lo scolaro non è altro che il mediatore di conoscenze di vario genere [...]. I rapporti umani che investono l’anima si riferiscono invece all’uomo in se stesso»¹⁵.

Il *Socrate* di Kuhn è del 1959; ma già nel 1947, a Praga, Patočka nel suo

Socrate aveva sostenuto la stessa tesi. Alla prima edizione di quest'opera Patočka (come già sopra abbiamo rilevato) ha apportato successivi ritocchi, pubblicati solo postumi nell'edizione del 1991 (e nella traduzione italiana del 1999)¹⁶. La citiamo dopo Kuhn, in quanto Patočka chiama Kuhn espressamente in causa proprio per la questione dell'anima, insieme a Burnet e a Taylor: «Che cosa significa "anima"? Poche volte è stato messo bene in luce (da Burnet, Kuhn e Taylor) che la parola "anima" in Socrate assume, a differenza di tutta la tradizione greca, un nuovo senso. L'anima, nella religione omerica, costituiva l'ombra che resta quando il corpo muore; invece, nell'orfismo e nel pitagorismo essa era il soggetto di un grande destino metafisico che trascende in ognuno dei suoi aspetti questa limitata vita empirica [...]. In Socrate l'anima è anche portatrice di un destino, ma si tratta di un destino interiore, della sorte interiore dell'uomo. L'anima decide su di sé e, per raggiungere questo fine, possiede una forza che è propria solo di se stessa – vale a dire la conoscenza della verità, la forza di distinguere il bene e il male. Allora, per Socrate, l'anima è in noi ciò che decide su di sé, sulla base della conoscenza del bene»¹⁷.

È opportuno ricordare che la questione che qui stiamo discutendo si può comprendere e risolvere in modo adeguato soprattutto se la si affronta sulla base dello sviluppo del pensiero greco nel suo complesso, se si individuano i concetti-chiave di esso nella loro genesi, nella loro costituzione e nel loro sviluppo. A noi in particolare questa tesi è emersa nella sua statura e nella sua portata nel corso del complesso lavoro che abbiamo svolto per la composizione della nostra *Storia della filosofia antica*¹⁸, che ci ha portato a comprendere la straordinaria importanza che ha Socrate come una vera e propria «pietra miliare», e che in questo libro cerchiamo di mettere ulteriormente in giusto rilievo.

Ricordiamo anche che sulla scia di questa interpretazione si è mosso Francesco Sarri, un nostro allievo, nell'opera già più volte citata: *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*¹⁹, in cui l'autore presenta una documentazione assai ricca concernente l'area semantica del termine *psyché* prima e dopo Socrate, incentrata in modo particolare sulla nascita e sull'imporsi del nuovo concetto di *psyché* come intelligenza. È significativo, dal punto di vista ermeneutico, il fatto che nell'ultima edizione dell'Ueberweg diretta da Flashar, nella sezione su Socrate curata da Dörrie (1998)²⁰, il volume di Sarri non venga neppure citato, malgrado abbia avuto ben tre edizioni e numerose recensioni²¹. Ma, in generale, il livello dell'aggiornamento di Dörrie rimane al di sotto di quello dell'edizione precedente curata da Karl Praechter²².

Dopo queste dettagliate precisazioni possiamo passare alla trattazione dei punti-chiave della questione. Inizieremo con il tracciare un breve quadro circa l'area semantica che il termine *psyché* ha ricoperto prima di Socrate, mettendo in evidenza i vari significati che questo termine ha assunto via via nella storia, per giungere a quello che Socrate ha portato in primo piano e ha imposto.

La concezione della «psyché» presso i Greci prima di Socrate

LE IDEE INNOVATIVE di grande valore e destinate ad avere una portata epocale non nascono mai da un terreno incolto come dei funghi, ma nascono da semi che vengono a trovarsi in un terreno che viene via via ripulito, e che spesso richiede una lunga lavorazione e una costante irrigazione.

E appunto questo si è verificato per il concetto di *psyché*, come ora

vedremo, nel lasso di tempo che va da Omero a Socrate.

Qui, per ragioni di spazio, presenteremo solo in forma riassuntiva le varie concezioni della *psyché* in Omero, negli Orfici, nei poeti e nei filosofi naturalisti presocratici, rimandando il lettore interessato per approfondimenti e per una più dettagliata documentazione al nostro volume *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone* (1999)²³, da cui traiamo gli elementi essenziali e alcune pagine, nonché al volume di Sarri molto ben documentato²⁴.

a) Il concetto di «*psyché*» in Omero – Il termine *psyché* nei poemi omerici ricorre parecchie decine di volte, però con un significato non solo diverso, ma addirittura opposto rispetto a quello che il termine avrà nel pensiero occidentale a partire dal quinto secolo a.C.

Omero parla infatti della *psyché* soprattutto *nel momento della morte dell'uomo*. La morte coincide con l'uscita della *psyché* che, volando via dalla bocca (o anche dalla ferita) con l'ultimo respiro, se ne va nell'Ade. (Le espressioni omeriche, che si ripetono più volte in modo costante, sono particolarmente significative: «la *psyché* lo abbandonò», «la *psyché* se ne fuggì», «svanì *psyché* e forza», «perse la *psyché*», «la *psyché* scese nell'Ade»; «la *psyché* volò via dalle membra e scese nell'Ade»). Giunta nell'Ade, la *psyché* rimane come «*immagine*» *spettrale del defunto, senza vita, senza capacità di sentire, né di conoscere, né di volere*: essa costituisce come un'*immagine emblematica del non-essere-più-in-vita*. Pertanto, essa non è l'«io» dell'uomo, ma, ben si potrebbe dire, il «non-essere-più-dell'io». Walter Otto ha indicato giustamente nella *psyché* omerica una rappresentazione emblematica del non-essere-più dell'uomo, ossia una sorta di «*essere dell'essere stato*»²⁵.

In alcuni passi dei poemi omerici *psyché* significa «vita». Però non si tratta della vita in quanto tale in senso forte, bensì della *vita che se ne va con la morte*. Il fatto che Omero parli della *psyché* solo in connessione con *la vita che sta finendo* e quindi con *la morte* e non parli in alcun modo di funzioni specifiche che la *psyché* svolge durante la vita dell'uomo, *significa appunto che Omero non gliene attribuisce*, come i più recenti studi hanno ben rilevato²⁶.

L'idea di «immortalità» come *vita dell'uomo che continua anche dopo la morte* è totalmente estranea al mondo omerico. L'immortalità è solo quella che la fama dell'eroe, le grandi azioni e i grandi eventi suscitano nella memoria degli uomini: si tratta, quindi, di *immortalità come ricordo nella mente dei posteri*²⁷.

b) *La nuova concezione degli Orfici* – Un radicale capovolgimento del concetto di *psyché* rispetto a quello omerico – che, di conseguenza, ha creato un nuovo schema di credenze e una nuova cultura – è stato provocato dal messaggio religioso dall'Orfismo, nato nel sesto secolo a.C., e dai complessi sviluppi che ne hanno ricavato i filosofi, a partire da Pitagora.

Tale nuovo schema di credenza consisteva fondamentalmente in una *nuova concezione della natura e del destino dell'uomo*: «[...] il nuovo schema di religione portò il suo contributo carico di conseguenze: attribuendo all'uomo un "io" occulto di origine divina, e contrapponendo così l'anima al corpo, inserì nella civiltà europea un'interpretazione nuova dell'esistenza umana»²⁸.

Questa concezione di fondo si articolava in alcune idee particolari, le quali possono essere riassunte nel modo che segue.

1) L'anima-dèmone è presente nel corpo umano come in un carcere, per scontare una colpa originaria.

2) L'anima dovrà reincarnarsi una serie di volte, fino a quando non si sarà

per intero liberata dalla colpa originaria.

3) Con una particolare pratica di vita, con iniziazioni e opportuni riti, l'anima si può purificare e può ricavare vantaggi sia nell'al di qua che nell'al di là²⁹.

I motivi del grande successo che ebbero tali dottrine sono numerosi, ma fra essi ebbe particolare importanza l'idea dei *castighi* e dei *premi* riservati alle anime nell'al di là. A questo riguardo, risultano documenti informativi di prim'ordine le laminette auree, trovate nelle tombe di seguaci dell'Orfismo, in cui si dice che l'anima purificata vivrà insieme agli eroi e agli dèi. In una laminetta trovata a Turi si legge:

*Rallegrati tu che hai patito la passione:
questo prima non l'avevi ancora patito.
Da uomo sei nato dio.*

Un punto essenziale da tenere ben presente è il seguente: questa anima-dèmone divina *non era identificata con la personalità dell'uomo che conosce e vuole; era quindi posta totalmente al di là dell'intelligenza e della coscienza*. L'identificazione della *psyché* con la coscienza richiedeva ulteriori e complesse acquisizioni, come vedremo.

Il primo filosofo che fece propria la dottrina orfica della reincarnazione dell'anima è stato Pitagora. Qualche studioso ha pensato addirittura che fosse stato Pitagora stesso il creatore di questa credenza³⁰; ma è stato ormai ben dimostrato che essa non è venuta dai filosofi ai sacerdoti, bensì dai sacerdoti ai filosofi.

Come è noto, Pitagora diventò subito un personaggio emblematico e divinizzato; e i seguaci ne hanno ingrandito la figura all'inverosimile, e hanno attribuito a lui tutte le dottrine che via via venivano acquisite. Proprio da lui è partito un movimento che ha creato *un nuovo tipo di vita*, che venne chiamata «vita pitagorica»³¹.

Sicuramente Pitagora accolse alcune delle regole di purificazione degli Orfici, ma le arricchì in modo considerevole. Alle regole dietetiche e di astinenza da certi cibi, che miravano a purificare il corpo per renderlo docile all'anima, vennero aggiunte le pratiche di purificazione dell'anima mediante la *musica* e la *dottrina dei numeri*, con tutte le conseguenze che questo comporta.

Anche Empedocle nel suo *Poema lustrale* indicava la *psyché* senz'altro con il termine *dèmone*, per evidenziare la stretta parentela dell'anima col divino, e, inoltre, metteva in rilievo, in modo assai efficace, l'originaria colpa che provoca la caduta del dèmone nel corpo. Ed ecco come Empedocle esprimeva in prima persona, ossia come esperienza propria, la reincarnazione e la ragione della caduta delle anime nei corpi:

Perché ci fu anche un tempo che sono stato un giovane e una ragazza

*e un virgulto e un uccello e uno squamoso pesce del mare*³².

Oh sciagura!, o stirpe meschina dei mortali, oppure infelice, da tali contese siete nati e da questi lamenti,

*e da quale dignità precipitando e dalla grandezza di quanta felicità!*³³

c) *Concezioni dei filosofi naturalisti e in particolare di Eraclito* – Talete, considerato a giusta ragione il primo dei filosofi occidentali, ha posto il problema di fondo – che è poi il problema che ha anche costituito l'asse portante del pensiero greco in generale – ossia il problema dell'*origine* delle cose. Talete ha stabilito che questa *origine* non può essere che l'«acqua», elemento liquido, che è la *fonte* da cui tutto deriva, la *foce* in cui tutto confluisce, e quindi *il costitutivo di tutte le cose*.

I successori hanno denominato questa «origine» con i termini *physis* («natura») e *arché* («principio»). Se Talete stesso non ha usato tali termini, intendeva comunque esprimere quello che con tali termini si è successivamente inteso. E la tradizione ci riferisce che la scelta dell'«acqua» come origine di tutte le cose era motivata da Talete con precise argomentazioni di carattere razionale (quindi procedendo su una strada del tutto differente da quella propria dell'oralità poetico-mimetica, come abbiamo già ricordato): il nutrimento è umido, tutti i semi sono umidi, il caldo si genera dall'umido, la terra stessa galleggia sull'acqua.

Il discorso che abbiamo fatto ci può chiarire anche il senso dell'affermazione che viene attribuita a Talete, secondo cui egli considerò la *psyché* come principio motore, semovente e in continuo movimento. Egli avrebbe anche affermato che l'anima è immortale. Non è possibile stabilire con certezza quanto ci sia di vero in queste affermazioni che sono attribuite a Talete. In ogni caso egli non poteva ancora parlare di una *immortalità personale*, del tipo di quella di cui parla la dottrina orfica, bensì dell'*immortalità del principio divino dell'acqua che è in tutte le cose e di cui l'anima fa parte*. Dunque, la *psyché* è «vita»; tutto ha *psyché* e quindi vita (*pampsichismo*). E la *psyché*, così come il principio, non viene mai meno in tutte quante le cose che sono³⁴.

Anassimene si è spinto oltre. Per lui l'«origine», come è noto, non è l'acqua, bensì l'*aria*, che, condensandosi e dilatandosi, dà origine a tutte quante le cose. Dell'aria, principio di tutte le cose, viene detto che è «vicina all'*incorporeo* (*asómatos*)» e che è *infinita*³⁵. Ma, per comprendere tali affermazioni, bisogna tenere ben presente che il termine *asómatos* nei filosofi naturalisti significa ciò che, pur essendo di natura fisica, è non-visibile, non-palpabile, privo di densità, di spessore e di rigidi confini. E in questo senso *asómatos* si associa bene con il termine «infinito» (*ápeiron*): «in-corporeo», privo di corpo, viene a significare ciò che è «privo di confini» e che «non ha limiti determinati»³⁶.

Ed ecco ciò che Anassimene dice della *psyché*:

Come la nostra anima (*psyché*), che è aria, ci sostiene e ci governa, così il soffio e l'aria abbracciano il mondo intero³⁷.

Riflettendo su questo frammento di Anassimene, sorge un problema di fondo, che ci interessa in modo particolare: il nostro filosofo ha collegato la *psyché* con il concetto di *intelligenza* e di conoscenza?

Jaeger ha rilevato che, siccome l'aria infinita per Anassimene governa il mondo, «è difficile pensare l'analogia con l'anima dell'uomo senza coscienza e senza ragione. In ogni caso, dalla psiche aria di Anassimene alla psiche quale anima cosciente non c'è che un passo»³⁸.

A compiere questo passo decisivo, in realtà, è stato Eraclito.

Questo filosofo, come i predecessori, connette la *psyché* con il principio, che per lui coincide con il «fuoco» cosmico, con tutta una serie di conseguenze che ciò comporta. Ma, poiché tale principio cosmico per Eraclito coincide con il «lógos» secondo cui ogni cosa accade, e con la

saggezza e l'intelligenza che «governa tutte le cose attraverso tutte le cose»³⁹, ne consegue che anche *la psyché* venga a *coincidere strutturalmente con il lógos e con l'intelligenza*.

Due frammenti ci interessano qui in modo particolare, in quanto aprono nuovi orizzonti alla riflessione sull'anima:

I confini della *psyché* non li potrai mai raggiungere, per quanto tu proceda fino in fondo nel percorrere le sue strade: così profondo è il suo *lógos*⁴⁰.

C'è un *lógos* della *psyché* che accresce se stesso⁴¹.

Bruno Snell ha chiarito con perspicacia le novità che comporta il concetto di «profondità» da Eraclito attribuito *al lógos* nel primo dei frammenti letti, e quello del *lógos* che accresce se stesso contenuto nel secondo. In effetti, parlando di *profondità dell'anima*, Eraclito intende affermare che l'anima si estende all'infinito, e che quindi *ha una dimensione ben diversa da ciò che è fisico*. «Alla lingua di Omero è ancora estraneo quest'uso della parola "profondo", che è qualcosa di più di una metafora consueta, e per mezzo della quale la lingua cerca di uscire dai suoi confini, per entrare in un campo a lei inaccessibile; ed estraneo le è quindi il concetto propriamente "spirituale" di un sapere profondo, di un profondo pensiero, e così via»⁴².

Anche la concezione secondo cui il *lógos* accresce se stesso è del tutto ignota a Omero. Rileva Snell: «Una possibilità di sviluppo dello spirito Omero non la conosce. Ogni aumento delle forze fisiche e spirituali avviene dall'esterno, soprattutto per intervento della divinità»⁴³.

Per rendersi ben conto della storia travagliata attraverso cui il concetto di *psyché* è passato, prima di raggiungere quelle connotazioni che ne hanno fatto un asse portante della cultura europea, dobbiamo dare uno sguardo alle posizioni assunte dai Pitagorici antichi al riguardo, indipendentemente dalle concezioni orfiche che hanno assorbito.

Alcuni Pitagorici hanno connesso la *psyché* con i numeri, in quanto, per loro, i numeri erano i principi di tutte le cose. Aristotele ci dice appunto che per i Pitagorici «*psyché e intelligenza*» erano una certa proprietà dei numeri⁴⁴.

Ma l'identificazione della *psyché* con l'intelligenza resta ben lungi dall'essere una tesi acquisita dai Pitagorici. Filolao associa la *psyché* con la sensazione e colloca nel cuore la sua sede, e la connette anche con il cervello⁴⁵. Con il cervello la identificava il medico Alcmeone⁴⁶. Altri Pitagorici hanno connesso la con le particelle di pulviscolo che sono nell'aria e con il principio del movimento di tali corpuscoli⁴⁷. Altri ancora hanno connesso la con l'etere⁴⁸. Ispirandosi ai Pitagorici, Epicarmo identificava con *pnéuma*, e riteneva che, con la morte, essa si ricongiungesse con l'elemento *pnéuma* da cui si era separata⁴⁹.

La dottrina sotto certi aspetti più significativa che i Pitagorici hanno formulato a proposito della è quella di Filolao, resa celebre dalla presentazione e dalla confutazione che Platone ne ha fatto nel *Fedone*: l'anima sarebbe una mescolanza di elementi fisici in modo conveniente, e quindi sarebbe un'armonia di tali elementi, «quando essi si mescolano in modo appropriato e in giusta misura»⁵⁰. Ma dire che l'anima è un'armonia degli elementi fisici collegati in giusta misura, significa dire che l'anima – come è stato giustamente rilevato da qualche studioso⁵¹ – non è altro che un «epifenomeno» del corpo, ossia significa affermare che essa non è se

non una «manifestazione» degli elementi fisici di cui è composta, e che quindi *non ha una propria autonomia sussistenza ontologica*.

Ben si comprende, sulla base di quanto si è detto, come la concezione dell'anima-dèmone che i Pitagorici desunsero dall'Orfismo si giustapponesse alle loro convinzioni propriamente filosofiche, e che di conseguenza risultasse non collegabile, o comunque mal collegabile con esse⁵².

Convieni ancora richiamare l'attenzione su Diogene di Apollonia e su Democrito.

Diogene di Apollonia è un contemporaneo di Socrate, e la sua affermazione della coincidenza dell'anima con l'«intelligenza», concepita in dimensione fisica in modo eclettico, ha un valore limitato.

Diogene non accetta la tesi che la natura sia spiegata da molteplici elementi (come volevano Anassagora e gli Atomisti) e ritorna alla tesi dell'unicità del principio, che, a suo avviso, non potrebbe essere se non l'aria, come aveva detto Anassimene. Ma, per lui, l'aria va intesa come dotata di «intelligenza», «che tutto regge e governa». E l'anima è essa pure aria-intelligenza che si respira e che con la morte si separa dall'uomo; e con essa se ne va il pensiero.

Queste tesi non sono se non una mediazione di carattere «sincretistico» fra la tesi di Anassimene (il principio è l'aria) e quella di Anassagora (il *Nous*, ossia l'Intelligenza che governa il mondo); e per di più sono pensieri espressi in un momento in cui Socrate stava portando in primo piano il problema della *psyché* intesa come facoltà intellettuale e morale dell'uomo⁵³.

Democrito ha espresso sulla *psyché* pensieri di notevole importanza e di ben altro spessore rispetto a quelli di Diogene di Apollonia; e tuttavia non vanno sopravvalutati. Ricordiamo che Democrito era nato nel 460 a.C. e Socrate dieci anni circa prima di lui, nel 470/469 a.C. Socrate morì nel 399 a.C. e Democrito morì vecchissimo, alcuni lustri dopo di lui. Dunque, non è Socrate che dipende da Democrito, ma viceversa è Democrito che dipende da Socrate.

Democrito pensava che sia il corpo che l'anima dell'uomo derivino da un incontro di atomi. In quanto l'anima è ciò che dà vita e movimento al corpo, essa è costituita da atomi più sottili degli altri, sferiformi e di natura ignea, che, propagandosi per tutto il corpo, lo vivificano. A motivo della loro sottigliezza, questi atomi tendono anche a uscire dal corpo, ma con la respirazione essi vengono reintegrati. Con la morte tutti gli atomi che costituivano l'anima escono dal corpo e si disperdono.

Gli atomi dell'anima sono, comunque, della stessa natura materiale di quelli del corpo, anche se più perfetti. E sono detti «divini» per la loro maggiore perfezione rispetto agli altri, anche se hanno la stessa natura fisica. Malgrado questo, Democrito dà all'anima una preminenza assiologica veramente straordinaria, come risulta da frammenti che abbiamo già riportato nella *Prefazione*⁵⁴.

Si tratta, però, di pensieri che riecheggiano chiaramente il pensiero di fondo di Socrate⁵⁵.

d) *La concezione della «psyché» nei Sofisti* - Naturalmente, anche i Sofisti, che sono contemporanei di Socrate, hanno parlato della *psyché*, e forse risentendo essi pure direttamente o indirettamente degli influssi socratici⁵⁵.

È particolarmente interessante, in ogni caso, notare come si riscontri in essi quella trasformazione in atto dell'area semantica del termine *psyché*.

In un frammento (tratto da una versione siriana di uno scritto pseudo-

plutarco) Protagora dice:

Non germoglia la cultura nell'anima, se non si penetra a grande profondità⁵⁶.

Qui, proprio nel richiamo al concetto di «profondità» dell'anima, si può chiaramente riconoscere un influsso di ciò che dice Eraclito in un frammento che abbiamo sopra letto⁵⁷.

Ma da un'altra testimonianza si ricava che, per Protagora, l'anima non era considerata «nulla oltre le sensazioni», e la sua sede era collocata nel petto dell'uomo⁵⁸.

Più consistenti sono i richiami del termine *psyché* in Gorgia, che nell'*Encomio di Elena* lo usa quattordici volte, dando ad esso significati che richiamano l'opinare e il pensare. Gorgia intendeva quindi la *psyché* come sede delle facoltà intellettive, oltre che emotive.

Leggiamo alcuni punti di questo *Encomio*, che fanno ben comprendere l'evoluzione in atto del concetto di *psyché*:

Armonia per una Città è l'ardimento di eroi, per un corpo la bellezza, per una *psyché* la *sophía*, per un'azione l'abilità, per un discorso il vero; i valori contrari a questi sono mancanza di armonia.

[...] Di fronte a vicende liete e a eventi avversi di attività e di persone estranee, la *psyché*, per mezzo dell'arte della parola, prova un'esperienza propria. [...] Gli incantesimi che per mezzo dell'arte della parola riescono ispirati accostano il piacere, scostano il dolore; infatti con l'immedesimarsi dell'opinione della *psyché* il potere dell'incantesimo la seduce, la persuade, la trasforma mediante una *malia* fascinatrice. [...]

Identico rapporto ammettono la potenza della parola di fronte alla condizione dell'anima e la prescrizione dei farmaci rispetto alla natura del corpo. Infatti, come alcuni farmaci eliminano dal corpo alcuni umori, altri altri, e certi strappano alla malattia, altri alla vita, così delle parole alcune affliggono, altre dilettono, altre atterriscono, altre dispongono chi ascolta in uno stato di ardimento, altre, infine, con un'efficace persuasione maligna avvelenano e ammaliano la *psyché*. [...]

Per mezzo della vista una *psyché* riceve un'impronta anche nel suo carattere⁵⁹.

Sarri, dopo l'analisi dello scritto di Gorgia, trae queste giuste conclusioni: «Viene da chiedersi se l'uso così ampio che Gorgia fa della categoria di anima nell'*Encomio di Elena* [che è l'unico testo gorgiano pervenutoci che contiene la problematica della *psyché*] non si debba per caso all'influsso socratico o ad una sorta di gara di abilità che il sofista intendeva ingaggiare con Socrate, scendendo sul suo terreno e adottandone il linguaggio. L'ipotesi potrebbe avere un suo fondamento, specie se si tiene conto del fatto che, in questo stesso testo gorgiano, si ritrova la dottrina dell'involontarietà della colpa, tradizionalmente attribuita a Socrate e a lui storicamente riconducibile sulla base delle

allusioni presenti nella tragedia contemporanea. – In ogni caso, nonostante l'impiego particolarmente esteso della parola *psyché* ad indicare il *lógos* umano, quel che è certo è che i Sofisti non portarono le loro intuizioni a livello di riflessione speculativa: sembra che essi abbiano assecondato, in merito alla *psyché*, l'orientamento del tempo in cui vissero e ne abbiano subito l'influsso più che averlo consapevolmente condizionato»⁶⁰.

c) *La concezione della «psyché» nei poeti lirici e tragici* – Per concludere su questo punto, è necessario tracciare un breve quadro anche sull'uso del termine *psyché* nei poeti lirici e tragici, e indicare la complessa dinamica con cui esso cambia di significato, fino ad assorbire, da ultimo, altresì quel significato che stava emergendo nei filosofi.

Tre sono, fondamentalmente, i settori dell'area semantica che *psyché* ricopre: a) in primo luogo viene a indicare il concetto di vita; b) in secondo luogo viene a indicare la complessa sfera emotiva; c) infine viene a indicare anche alcuni aspetti della razionalità.

a) Omero, come sappiamo, «non attribuiva alla *psyché* del vivente nessuna funzione, salvo quella di abbandonarlo»⁶¹; con i poeti (Tirteo, Archiloco, Solone, Teognide, Pindaro, Eschilo, Sofocle, Euripide) e con gli storici (Erodoto e Tuciddide) *psyché* assume invece, a poco a poco, il significato di «vita» in senso vero e proprio⁶².

b) Inoltre il termine *psyché* ricopre via via quell'area semantica che in Omero ricoprivano i termini esprimenti passioni e sentimenti, come «cuore», «thymós» (l'animo in senso emotivo), e anche «phrén» (volizione, sentimenti legati anche alla mente). Dodds traccia il seguente quadro riassuntivo di alcuni dei più importanti significati che *psyché* assume: «Anacreonte può dire al suo diletto: "Tu sei il padrone della mia *psyché*"; Semonide parla di "far parte di gioie alla *psyché*"; un epitaffio di Eretria del VI secolo lamenta che la vita del marinaio "concede poche soddisfazioni alla *psyché*", Qui la *psyché* è intesa come l'io vivente, o, più precisamente, come l'io appetitivo; ha ereditato le funzioni del thymós omerico, e non quelle del nóos omerico. Fra la *psyché* così concepita e il sóma (corpo) non c'è alcun contrasto di fondo; *psyché* è anzi il corrispondente spirituale di soma. In attico ambedue i termini possono assumere il significato di "vita": gli Ateniesi dicevano indifferentemente *combattere per l'anima o per il corpo*. E in opportuno contesto entrambi i vocaboli possono significare "persona": così l'Edipo di Sofocle, parlando di sé, può dire in un punto "la mia *psyché*", in un altro "il mio sóma", e in entrambi i casi poteva dire "io"»⁶³. Anche altri autori come Tirteo, Ipponatte, Pindaro, Euripide – evidenziati da Sarri⁶⁴ – confermano quanto Dodds dice.

Lo studioso, tuttavia, aggiunge: «Gli autori attici del V secolo, al pari dei loro predecessori ionic, intendevano l'«i» indicato dal termine *psyché* piuttosto come "io" emotivo che come "io" razionale. Essi parlano di *psyché* come sede del coraggio, della passione, della pietà, dell'angoscia, degli appetiti animali, ma raramente o mai, prima di Platone, come sede della ragione»⁶⁵.

c) In questo ultimo passo Dodds cade però in duplice errore: non solo trascura del tutto Socrate (incorrendo nell'errore analogo a quello commesso da Rohde), ma non tiene neppure conto di numerosi passi delle tragedie di Sofocle e di Euripide che presentano non poche affermazioni, nelle quali *psyché* è associata in modo stretto con espressioni che indicano attività del pensiero, come alcuni studiosi (e da ultimo Sarri in modo particolare⁶⁶) hanno ben dimostrato.

Richiamiamo alcuni di questi passi particolarmente significativi.

Nell'*Antigone* di Sofocle leggiamo:

È impossibile conoscere bene la *psyché* e il pensiero e il senno di qualunque uomo, prima che abbia fatto prova nel governo e nelle leggi⁶⁷.

Signore, non dirò che giungo ansante in gran fretta, con rapidi passi. Infatti ho fatto molte soste per riflettere, volgendomi lungo la strada per tornare indietro; poiché la *psyché* molte cose mi diceva: «Misero, perché corri là dove al tuo arrivo sarai punito? Disgraziato, ti fermi ora? E se Creonte verrà a sapere la cosa da un altro, come non avrai a soffrire?»⁶⁸.

Dunque non portare in te soltanto questa idea, che è giusto quello che dici tu e nient'altro. Chiunque pensa di essere saggio lui soltanto, o di avere lingua o *psyché* quale nessun altro, quando lo apri, si vede che è vuoto⁶⁹.

Di Euripide conviene qui riportare due passi particolarmente eloquenti:

So bene che c'è del senno nella tua *psyché*⁷⁰.

Negli uomini c'è anche un altro tipo di amore quello di una *psyché* giusta, saggia e buona⁷¹.

Anche a proposito di questi testi va, in ogni caso, messo bene in evidenza l'influsso di Socrate sui tragici contemporanei, e su Euripide in particolare. In ogni caso, come rileva Sarri «bisogna [...] sottolineare che, *nella seconda metà del quinto secolo a. C., il processo di inserimento della psyché nella spiegazione dei processi mentali è ancora nella sua fase iniziale*»⁷²,

Senza contare, poi, il fatto che, in certi casi, ritorna ancora la concezione dell'anima in senso omerico, in particolare per quanto riguarda l'anima dopo la morte.

La conclusione che traiamo da questa carrellata che abbiamo fatto sulla concezione dell'anima prima di Socrate conferma e avvalora quella stessa che Dodds traeva: «Nel V secolo la terminologia psicologica dell'uomo medio era assai confusa»⁷³

Pertanto, proprio a causa di tale «con-fusione» di significati della *psyché*, ha un senso assai limitato il richiamo che alcuni studiosi fanno a espressioni tratte dai tragici in cui *psyché* sembra indicare la persona, per dirigerle contro la tesi che stiamo sostenendo, ossia che è stato Socrate colui che ha formulato in modo definitivo e ha imposto la tesi della *psyché* quale intelligenza come essenza dell'uomo⁷⁴. Si tratta di anticipazioni limitate e frammentarie, se non addirittura di riflessi del pensiero socratico.

Vediamo, allora, come Socrate ha imposto questa problematica, facendola uscire dalla grande «con-fusione» in modo definitivo.

La concezione socratica della «psyché» nelle testimonianze di Platone

I TESTI CONCERNENTI IL NUCLEO CENTRALE del messaggio di Socrate

presentato nell'*Apologia* sono già stati da noi riportati nel secondo capitolo⁷⁵; qui li richiameremo in modo sintetico.

Socrate distingue nettamente *ciò che l'uomo è in sé e per sé*, ossia la sua anima, da *ciò che ha*, ossia dal suo corpo e dai suoi beni materiali. L'anima e la virtù dell'anima sono le cose di maggior valore, mentre i beni materiali e il corpo stesso sono di minor valore. La maggior parte degli uomini si cura quasi solo di *ciò che ha*, ossia del suo corpo e dei suoi beni; e non si cura invece di *ciò che è*, ossia della sua anima, «in modo che diventi il più possibile buona». La cura dell'anima deve essere il compito principale dell'uomo, perché «la virtù non nasce dalle ricchezze, ma dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni degli uomini, e in privato e in pubblico»⁷⁶.

Il testo dell'*Apologia* usa solo in modo implicito i concetti che abbiamo sopra evidenziato, ma essi vengono invece portati in primo piano nell'*Alcibiade maggiore*. Noi riteniamo il dialogo autentico, come abbiamo detto (ma il documento rimarrebbe fondamentale per la comprensione del pensiero di Socrate anche se l'autore non fosse Platone). Crediamo anche che nel lungo passo 127 C-132 C Platone esponga precise idee socratiche; e che invece da 132 D a 133 C, ossia a partire dalla metafora dell'occhio con la connessa tesi che l'anima per conoscere se stessa deve conoscere il divino che è in lei, l'autore esponga idee proprie. Infatti, Socrate riconosceva una certa tangenza dell'anima umana con il divino (come si ricava dai passi di Senofonte che sotto leggeremo)⁷⁷, ma non andava oltre.

Ebbene, nella parte socratica del testo viene distinto esplicitamente ciò che l'uomo è *in sé* da *ciò che gli è proprio*, ossia *ciò che gli appartiene*. L'anima viene identificata con *ciò che l'uomo è in sé*; il corpo, invece, con *ciò che gli appartiene*, come strumento di cui egli si serve. Le ricchezze e i beni materiali vengono poi indicati come qualcosa ancora più lontano da ciò che è proprio dell'uomo. L'uomo non è dunque il suo corpo, bensì ciò che si serve del suo corpo, assoggettandolo al proprio comando.

Come ben si comprende, qui Platone è lungi dal presentare il corpo come «carcere» o «tomba» o «guscio d'ostrica» dell'anima, come fa nel *Gorgia*⁷⁸, nel *Fedone*⁷⁹, nel *Cratilo*⁸⁰ e nel *Fedro*⁸¹. Il corpo considerato come strumento ricompare solo nel tardo *Timeo* in ottica cosmologica. Qui nell'*Alcibiade* egli fa riferimento al pensiero autenticamente socratico.

Alla luce delle considerazioni che abbiamo sopra esposte, leggiamo il passo centrale in cui si risponde al problema se l'uomo sia in sé e per sé corpo, anima o insieme di corpo e anima:

SCORATE - L'uomo è almeno una di queste tre cose.

ALCIBIADE - Quali?

SOCRATE - O anima, oppure corpo, oppure entrambi insieme, come un tutto unico.

ALCIBIADE - Senz'altro.

SOCRATE - Ma non avevamo ammesso che l'uomo è ciò che comanda al corpo?

ALCIBIADE - Esattamente.

SOCRATE - Forse il corpo comanda a se stesso?

ALCIBIADE - Assolutamente no.

SOCRATE - Difatti, abbiamo detto che viene comandato.

ALCIBIADE - Sì.

SOCRATE - Allora, questo non potrebbe essere ciò che cerchiamo.

ALCIBIADE - Non sembra.

SOCRATE - Ma forse, sono entrambi insieme a comandare al corpo, e questo è l'uomo?

ALCIBIADE - E probabile.

SOCRATE - Per nulla affatto se una delle parti non partecipa al governo, è impossibile che il loro insieme comandi.

ALCIBIADE - Esatto.

SOCRATE - *Se, allora, non è uomo né il corpo, né l'insieme di corpo e anima, resta, credo, da concludere o che l'uomo non sia nulla, oppure che, se è qualcosa, non sia altro che anima.*

ALCIBIADE - Perfetto.

SOCRATE - Ed è necessario dimostrarti ancora più chiaramente che l'anima è l'uomo?

ALCIBIADE - Per Zeus, mi sembra abbastanza dimostrato.

SOCRATE - Anche se non è una dimostrazione rigorosa, bensì soddisfacente, ci può bastare: avremo una conoscenza rigorosa quando troveremo ciò che ora abbiamo trascurato, trattandosi di una lunga ricerca.

ALCIBIADE - A che cosa ti riferisci?

SOCRATE - A ciò che abbiamo detto poco fa, ossia che, innanzi tutto, bisogna ricercare che cosa sia questo se stesso. Adesso, invece, al posto del se stesso abbiamo cercato che cosa sia in sé ogni singolo. Forse basterà, perché *non si potrebbe dire che vi sia qualcosa di più alto dell'anima.*

ALCIBIADE - No di certo.

SOCRATE - Pertanto, è giusto credere che, quando e tu ed io conversiamo insieme, servendoci di parole, la mia anima si rivolga alla tua?

ALCIBIADE - Esattamente.

SOCRATE - È proprio questo che stavamo dicendo poco fa: quando Socrate dialoga con Alcibiade, servendosi di parole, non le rivolge al suo viso, come sembrerebbe, bensì ad Alcibiade stesso, ossia alla sua anima.

ALCIBIADE - Sembra anche a me.

SOCRATE - *L'anima, dunque, ci ordina di conoscere colui che*

Un punto fondamentale nell'interpretazione di Socrate consiste nel rendersi conto del fatto che la sua concezione della *psyché* si è mantenuta a un livello, diremmo oggi, di carattere fenomenologico, o, se si preferisce, operativo. In altri termini, Socrate ha parlato dell'anima come di una *facoltà* essenziale dell'uomo, ha illustrato le sue *funzioni* di conoscere il bene e il male, di dominare e dirigere le azioni umane, ma non è giunto a definirne la *natura ontologica*.

Naturalmente, ha compreso e sostenuto, come abbiamo già ricordato, che l'anima è *ciò che è più vicino al divino*. Tuttavia anche del divino ha fornito alcuni rilievi importanti, ma, ancora una volta, di carattere fenomenologico e non ontologico, come vedremo.

Per questa ragione, egli non poteva sviluppare a livello teoretico una dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Infatti, per poter fare questo, egli avrebbe dovuto guadagnare categorie metafisiche, che solo Platone elaborerà.

E nell'*Apologia* - concepita come documento che rispecchia la verità storica - molto correttamente, Platone *non mette in bocca a Socrate la dimostrazione dell'immortalità*. Socrate non dubitava dell'immortalità dell'anima; semplicemente diceva di non aver strumenti per risolvere a livello puramente razionale il problema, anche se, a livello di «speranza», ossia di fede, egli credeva nell'immortalità.

Dal punto di vista puramente razionale la morte risulterebbe essere una di queste due cose:

a) un andare nel nulla assoluto, come in una notte eterna;

b) oppure, un andare in un altro luogo, dove ci sono «veri» giudici e uomini divenuti immortali con cui si può discorrere e ragionare.

In nessuno dei due casi si tratterebbe di un male, perché, nel primo caso, noi non ci saremmo più e non potremmo provare alcuna sofferenza, e la morte sarebbe come un sonno eterno; nel secondo caso, invece, continueremmo non solo a vivere, ma a vivere una vita felice.

Ecco come Platone fa esprimere a Socrate questa «speranza»:

Se la morte è come un partire di qui per andare in un altro luogo, e sono vere le cose che si raccontano, ossia che in quel luogo ci sono tutti i morti, quale bene, o giudici, ci potrebbe essere più grande di questo? Infatti, se uno, giunto all'Ade, liberatosi da quelli che qui da noi si dicono giudici, ne troverà di veri, quelli che si dice che là pronunciano sentenza: Minosse, Radamante, Eaco, Trittolemo e quanti altri dei semidei sono stati giusti nella loro vita; ebbene, in tal caso, questo passare nell'al di là sarebbe forse una cosa da poco?

E poi, quanto non sarebbe disposto a pagare ciascuno di voi, per stare insieme con Orfeo e con Museo, con Omero e con Esiodo? Per quello che mi riguarda, sono disposto a morire molte volte, se questo è vero. Infatti, per me, sarebbe straordinario trascorrere il mio tempo, allorché mi incontrassi con Palamede, con Aiace figlio di Telamonio e con qualche altro degli antichi che sono morti a causa di un ingiusto giudizio, mettendo a confronto i miei casi con i loro! E io credo che questo non sarebbe davvero spiacevole.

Ma la cosa per me più bella sarebbe sottoporre ad esame quelli che stanno di là, interrogandoli come facevo con quelli che stanno qui, per vedere chi è sapiente e chi ritiene di essere tale ma non lo è. Quanto sarebbe disposto a pagare uno di voi, o giudici, per esaminare chi ha portato a Troia il grande esercito, oppure Odisseo o Sisifo e altre innumerevoli persone che si possono menzionare, sia uomini che donne? E il discutere e lo stare insieme con loro e interrogarli, non sarebbe davvero il colmo della felicità? ⁸³.

Splendido passo, questo, che esprime una posizione spirituale che dovette essere veramente quella del Socrate storico: una speranza nell'al di là, appunto; tanto è vero che il discorso così conclude:

Ma è ormai venuta l'ora di andare: io a morire, e voi, invece, a vivere. Ma chi di noi vada verso ciò che è meglio, è oscuro a tutti, tranne che al dio⁸⁴.

Le testimonianze di Senofonte convergenti con quelle di Platone

IN DUE PASSI DI SENOFONTE, poco noti ma molto importanti, viene narrato l'incontro di Socrate con un pittore e con uno scultore, e vengono riportate anche le indicazioni che egli forniva loro sui *criteri con cui bisognava ritrarre l'uomo in maniera adeguata*: non ci si doveva limitare a riprodurre il solo corpo, ma si doveva giungere a *rappresentare l'anima stessa, e su di essa incentrare la dinamica dell'insieme*.

In un colloquio con il pittore Parrasio, uno dei più famosi nell'antichità, Socrate sosteneva questa tesi:

- E che? *L'atteggiamento dell'anima estremamente seducente, dolce, amabile, piacevole, attraente, riuscite a riprodurlo o non si può imitare?*

- Come si può imitare, Socrate, ciò che non ha proporzione di parti, né colore, né alcuna cosa di quelle che ora hai enumerato, e non è in nessun modo visibile?

- Eppure, riprese Socrate, non può l'uomo guardare qualcuno con simpatia o inimicizia?

- Credo di sì, disse.

- E tutto ciò non si può rendere nell'espressione degli occhi?

- Senza dubbio.

- E ti sembra che abbiano lo stesso atteggiamento del volto quelli che s'interessano al bene e al male degli amici e quelli che non se ne interessano?

- No certo, per Zeus. Chi s'interessa ha un'espressione contenta quando gli amici stanno bene, diventa cupo se stanno male.

- Dunque, pure questo si può ritrarre?

- E come!

- E anche la magnificenza, la liberalità, la grettezza, l'ignobiltà, la temperanza, la prudenza, la tracotanza e la volgarità traspaiono dal volto e dall'atteggiamento dell'uomo, sia fermo che in movimento.

- È vero.

- Dunque si possono imitare?

- E come!

- E pensi che si contempi più volentieri quel che lascia trasparire caratteri belli, buoni, amabili, o quel che li lascia trasparire brutti, cattivi, odiosi?

- Oh, c'è una bella differenza, Socrate!⁸⁵.

E concetti analoghi a quelli espressi al pittore Parrasio Socrate li presentava anche allo scultore Clitone⁸⁶, traendo queste conclusioni:

- Lo scultore deve rendere attraverso la forma esteriore l'attività dell'anima⁸⁷

Senofonte a più riprese rileva che Socrate ha indicato nell'anima come intelligenza la tangenza dell'uomo con il divino. Ecco un passo particolarmente eloquente:

- L'anima dell'uomo, la quale partecipa, se mai altra cosa umana, del divino, ha un indubbio dominio in noi⁸⁸.

In un altro passo, in cui viene fornita una dimostrazione dell'esistenza di un dio come intelligenza, e che leggeremo per intero più avanti, Senofonte fa dire a Socrate:

- Tu credi di avere un po' di intelligenza?

- Interroga e risponderò.

- E ritieni che altrove non esista affatto l'intelligenza, soprattutto considerando che nel tuo corpo hai una piccola parte di terra, che pure è tanta, un'esigua parte d'acqua, che pure è tanta, e che il tuo corpo è stato messo insieme da qualcuno che ha preso dalla grande massa degli elementi una piccola parte di ciascuno? Se l'intelligenza non esistesse affatto, come puoi pensare che solo tu, per un caso fortunato,

te la sei portata via, e che questi elementi, infiniti di numero e immensamente grandi, sono stati sistemati in bell'ordine, a quanto supponi, da una forza non intelligente?⁸⁹.

E, dopo l'indicazione e l'illustrazione di tutta una serie di privilegi che l'uomo ha rispetto agli animali, Socrate conclude:

E non è bastato a Dio di prendersi cura del corpo, ma, ciò che è più grande ancora, ha immesso nell'uomo un'anima di meravigliosa potenza. C'è altra creatura la cui anima avverta l'esistenza degli dèi che hanno disposto cose tanto grandi e tanto belle? Quale altra razza se non quella degli uomini venera gli dèi? Quale anima, più dell'umana, è capace di evitare la fame o la sete, il freddo o il caldo, di curare i mali, di mantenere la salute, di sforzarsi ad apprendere, o capace, infine, di ricordare quanto ha udito, visto, imparato? Non ti par chiaro che, rispetto agli altri animali, *gli uomini vivono come dèi*, disposti da natura a dominare con il corpo e l'anima?⁹⁰.

Da questa coincidenza essenziale dell'uomo con la sua anima, e in particolare dell'anima con l'intelligenza, Socrate ha dedotto il suo celebre «paradosso» che la virtù (*areté*) è «conoscenza» e il vizio è «ignoranza», strettamente connesso con l'altro paradosso secondo cui l'uomo vuole e fa sempre e solo ciò che intende come bene, e quindi non vuole né fa mai ciò che ritiene male. Ma di questi «paradossi» dovremo parlare più avanti.

Senofonte ci attesta che Socrate ha chiamato in causa la *psyché* nel nuovo significato a più riprese⁹¹. I testi letti comprovano *ad abundantiam* la tesi che stiamo sostenendo, ma ulteriori testimonianze assai importanti ci vengono offerte anche dagli altri «Socratici minori» (Antistene, Aristippo, Eschine di Sfetto, Fedone di Elide), cui faremo riferimento più avanti.

Aristofane conferma la centralità del concetto di anima in Socrate

ARISTOFANE, in particolare nelle *Nuvole* e in un passo degli *Uccelli*, ci offre documenti di straordinario valore per una ricostruzione della storia del concetto di *psyché*, proprio *nell'ottica di un grande avversario* di cui abbiamo detto sopra, e quindi costituisce una cospicua riconferma dell'importanza fondamentale che Socrate ha avuto nello sviluppo di tale concetto.

Si tratta di documenti che vanno riletti in controluce, ossia decostruendo e ricostruendo i messaggi che presentano. Solo di recente la testimonianza di Aristofane è stata esaminata in funzione di questo criterio; lo studio più avanzato al riguardo è quello del nostro allievo Francesco Sarri, contenuto nell'opera già più volte citata, i cui risultati condividiamo in assai larga misura⁹².

È vero, come alcuni studiosi hanno rilevato, che Aristofane parla da «conservatore» assai spinto, ossia *in toto* avverso alle innovazioni apportate dai pensatori «illuministi» che sgretolavano le credenze e le convinzioni tradizionali; è anche vero che, in qualche modo, egli faceva di ogni erba un fascio, ossia che, per quanto fossero fra di loro su posizioni differenti o addirittura opposte, i filosofi per lui costituivano lo stesso grave

pericolo, contro cui bisognava combattere fermamente; è vero, infine, che Aristofane poteva usare la libertà permessagli dalla commedia per dar vita a strabilianti trasfigurazioni farsesche.

Ma di questa medaglia c'è anche un rovescio.

In primo luogo, per la commedia attica, secondo i giusti rilievi di Sarri, non erano ancora maturi i tempi per mettere in scena tipi astratti e convenzionali, *senza precisi tratti storici oggettivi*: il personaggio della commedia di Aristofane è, di regola, *un personaggio reale*, che gli Ateniesi ben conoscevano; e, per quanto «ingrandito» e «deformato», tale personaggio doveva in ogni caso restare da tutti gli spettatori ben riconoscibile.

In secondo luogo, Aristofane poteva attribuire a Socrate i tratti che si riferivano ad altri filosofi *solo se e nella misura in cui, in qualche modo, potevano trovare appigli nel personaggio*, usando gli opportuni mezzi per metterli in atto.

In terzo luogo, è vero che Aristofane poteva servirsi della libertà della fantasia spinta al limite del farsesco; ma tale libertà *doveva in ogni caso ruotare intorno ad un punto di riferimento oggettivo e inequivocabile che gli spettatori dovevano essere in grado di riconoscere*.

Il punto di riferimento principale delle *Nuvole* sta proprio nella centralità del nuovo concetto di *psyché* nel pensiero di Socrate. La genialità della costruzione poetica di questa commedia risulta pienamente comprensibile solo se ci si pone proprio nell'ottica dell'evoluzione del concetto di *psyché* che nelle pagine precedenti abbiamo illustrato.

Aristofane (come la maggior parte degli Ateniesi del quinto secolo a.C.) in vario modo *rimaneva ancora legato a certe idee circa la "psyché" diffuse dai poemi omerici*, anche se esse, ormai, negli ambienti culturali andavano largamente sfocandosi e modificandosi, e il termine *psyché* si caricava di significati nuovi. Gli studiosi hanno messo bene in evidenza che l'area semantica che il termine *psyché* ricopre nelle opere di Aristofane include il significato di «vita», di «coraggio» e di quei sentimenti che in Omero in certo senso rientravano nel *thymós* e nella *phrén*⁹³. Non include, invece, proprio il significato di *psyché* come «intelligenza» (personalità morale e intellettuale dell'uomo), tranne che nelle *Nuvole*, quando Aristofane presenta il «pensatoio» di Socrate, in maniera chiaramente allusiva e fortemente polemica. Ecco il colloquio fra Strepsiade e il figlio Fidippide:

STREPSIADE – Vieni qui, guarda. Vedi quella porticina e quella casetta?

FIDIPPIDE – Vedo. Allora, padre, di che si tratta propriamente?

STREPSIADE – Quello è il pensatoio degli spiriti (*psycháí*) sapienti. Lì abitano uomini che con le parole ti convincono che il cielo è un forno e sta attorno a noi, e noi siamo carboni. È gente che ti insegna a vincere con le parole quando hai ragione e quando non ce l'hai: ma bisogna pagarli.

FIDIPPIDE – E chi sono?

STREPSIADE – Di preciso, il nome non lo so. Pensatori di idee, persone di riguardo⁹⁴.

Dario Del Corno ha tradotto *psycháí* con «spiriti», a buona ragione,

perché, come vedremo, il gioco sta in questo: quelle *psycháí*, quegli «spiriti», quelle «ombre» vane, di cui parlava Omero, nel pensatoio di Socrate si *presentano assurdamente* – stando alla mentalità tradizionale legata ai poemi omerici, secondo cui le *psycháí* erano prive di coscienza e di intelligenza – *come portatrici di intelligenza e sapienza*.

Dunque, Aristofane aveva ben compreso che Socrate andava diffondendo e imponendo una rivoluzionaria novità, ossia la concezione della *psyché* come intelligenza; ma non la accettava in alcun modo, la riteneva decettiva, e, di conseguenza, cercava di frenarne la diffusione mediante l'irrisione comica spinta agli estremi. Ed ecco la beffa che metteva in atto: *Socrate e i Socratici sono i vani fantasmi (psycháí) dei morti, che dovrebbero essere senza coscienza e senza intelligenza, ma che diventano invece, assurdamente, grandi sapienti!*

Si tenga presente che la comune opinione, come abbiamo detto, la quale era ancora in larga misura condizionata da Omero, non poteva se non ritenere ridicola e comunque paradossale l'identificazione della *psyché* con l'intelligenza (solo negli ultimi decenni del quinto secolo, come abbiamo visto, i tragici hanno iniziato a muoversi, e in maniera limitata, in questo senso).

Il gioco drammaturgico assai sottile e intelligente che Aristofane mette in atto, in modo veramente diabolico, consiste in questo: trasferisce il termine *psyché* dall'area del pensiero socratico in altra area, e lo include, di conseguenza, *in un sistema di riferimento verbale e concettuale estraneo*, sfruttando con grande abilità drammaturgica le conseguenze che ne derivano.

Quali sono queste conseguenze?

Il ragionamento che costituisce l'asse-portante dell'intera commedia si può riassumere addirittura in modo sillogistico nella maniera che segue:

- a) il vero uomo (secondo Socrate) è la sua «anima» (*psyché*);
- b) ma la *psyché* (come insegna Omero e come ritiene la *communis opinio*) è un «fantasma»;
- c) di conseguenza (se ha ragione Socrate) *l'uomo risulta essere un fantasma*.

E allora, il gioco drammaturgico delle *Nuvole* viene a essere un gioco con «fantasmi», «ombre», «spettri», «simili a morti». Scrive Sarri: «Gli abitanti del pensatoio, insomma, sono presentati come l'infrazione vivente di una norma di ordine biologico, che prefigura l'infrazione di un ideale morale saldamente condiviso dalla collettività»⁹⁵. E ancora: «A partire da questa intuizione, la caricatura di Socrate viene perfezionata scambiando metonimicamente il personaggio con la sua dottrina, cioè rappresentando Socrate come un'anima-fantasma-*asómatos* e il suo insegnamento come una salutare dieta, finché i discepoli non assomigliavano al maestro nell'aspetto e non si riducevano anch'essi a fantasmi di se stessi»⁹⁶.

Ricordiamo che le *Nuvole* sono del 423 a.C. mentre gli *Uccelli* sono del 414 a.C. – quindi di quasi una decina di anni posteriori –, e comprovano il persistere del giudizio negativo e beffardo di Aristofane sul concetto socratico di *psyché*.

Al coro viene fatto dire:

*Presso gli Ombripodi c'è una palude, dove senza lavarsi
Socrate aduna gli spiriti (psycháí).*

*Lì venne Pisandro, invocando di vedere l'anima (psyché) che
ancor vivo l'aveva abbandonato.*

*Per vittima portava un agnocammello: gli tagliò la gola
e si ritrasse, al pari di Odisseo. E di sotterra gli apparve*

Si noti la maniera in cui Socrate viene presentato, ossia come un personaggio che aveva un rapporto assai stretto con le *psychái*, non solo come un conoscitore del concetto di *psyché*, ma addirittura come «evocatore di *psychái*». E si noti come Aristofane giochi in una maniera assai abile, dal punto di vista drammaturgico, caricando il termine *psyché* di vari significati. Mette in atto la stessa beffa giocata nelle *Nuvole*: riprende il significato omerico del termine, addirittura richiamando non solo Ulisse e la scena dell'evocazione delle anime dei morti dell'undicesimo libro dell'*Odissea* (ben noto a gran parte del suo pubblico), ma anche quella dell'ultimo libro sempre dell'*Odissea*, in cui le *psychái* sono rappresentate come «pipistrelli»; e qui Cherefonte, fedelissimo discepolo di Socrate, viene fatto entrare in scena appunto come «pipistrello» (ossia come una di quelle *psychái*, che sono fantasmi o vani spiriti dell'Ade).

Sarri giustamente precisa: «[...] Giocando con i diversi significati della parola, Aristofane deforma comicamente la concezione filosofica del suo personaggio e la neutralizza nel momento stesso in cui la presenta»⁹⁸.

Dunque, Aristofane conferma in modo straordinario, in ottica capovolta, il punto centrale del pensiero socratico dell'uomo inteso come *psyché*.

La «cura dell'anima» come corollario della tesi che l'uomo è la sua anima nelle testimonianze platoniche

LA CONSEGUENZA che Socrate trae dalla sua tesi di fondo secondo cui l'uomo è la sua anima intesa come intelligenza (nel senso ampio di personalità intellettuale e morale) è quella concernente il compito che l'uomo deve svolgere per realizzare compiutamente se medesimo. In effetti, se l'uomo è la sua anima, il suo compito principale dovrà essere quello di *curare la propria anima in modo che diventi il più possibile migliore*.

I passi platonici dell'*Apologia di Socrate* che abbiamo riportato nel secondo capitolo esprimono questa tesi come messaggio di fondo del pensiero socratico, in modo perfetto.

Rileggiamo una parte del passo più importante:

Io vado intorno facendo nient'altro che cercare di persuadere voi, e più giovani e più vecchi, *che non dei corpi dovete prendervi cura, né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e con maggiore impegno che dell'anima in modo che diventi buona il più possibile, sostenendo che la virtù non nasce dalle ricchezze, ma che dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico*⁹⁹.

Una dettagliata chiarificazione della tesi viene fatta nell'*Alcibiade maggiore* con un ragionamento ben articolato che ruota attorno a questo nucleo concettuale: *l'uomo cura se stesso solo se cura la propria anima*, mentre, se cura il proprio corpo e i propri beni, cura ciò che «ha» e «possiede» e non ciò che «è» come uomo.

Converrà leggere il testo (che è uno dei più belli) nella sua interezza, partendo dalle conclusioni della dimostrazione della prima tesi che ben conosciamo e che si pone come necessaria premessa della nuova

argomentazione.

SOCRATE - L'anima, dunque, ci ordina di conoscere colui che comanda di conoscere se stessi.

ALCIBIADE - Sembra.

SOCRATE - Chi, allora, conosce una parte del proprio corpo, conosce ciò che gli appartiene, ma non conosce se stesso.

ALCIBIADE - È così.

SOCRATE - Di conseguenza, nessun medico e nessun maestro di ginnastica, in quanto tale, conosce se stesso.

ALCIBIADE - Non mi sembra.

SOCRATE - Pertanto i contadini e gli artigiani sono ancora più lontani dal conoscere se stessi. Anzi, questi non sembrano neppure conoscere ciò che è loro proprio, bensì qualcosa che è ancor più distante, secondo le diverse arti da essi esercitate, dato che conoscono, di quello che riguarda il corpo, ciò che ad esso giova.

ALCIBIADE - È vero.

SOCRATE - Se, dunque, è temperanza il conoscere se stessi, nessuno di questi è temperante grazie alla propria arte.

ALCIBIADE - Non mi sembra.

SOCRATE - Proprio per questo motivo si ritiene che tali arti siano ignobili e non siano conoscenze degne di un uomo di valore.

ALCIBIADE - Senz'altro.

SOCRATE - Ancora una volta, dunque, chi si prende cura del proprio corpo, si cura di ciò che gli è proprio, ma non di se stesso?

ALCIBIADE - Può darsi che sia così.

SOCRATE - Chi poi si prende cura delle ricchezze non si prende cura né di se stesso, né di ciò che gli appartiene, ma di qualcosa di più distante?

ALCIBIADE - Mi sembra.

SOCRATE - Chi dunque accumula ricchezze non si occupa di ciò che gli è proprio.

ALCIBIADE - Esattamente.

SOCRATE - Allora, se uno ama il corpo di Alcibiade, non ama Alcibiade, bensì una delle cose che gli appartengono.

ALCIBIADE - Dici il verso.

SOCRATE - Invece ti ama, solo chi ama la tua anima.

ALCIBIADE - Questo deriva necessariamente dal ragionamento fatto.

SOCRATE - Ma chi ama il tuo corpo non ti abbandona forse quando sfiorisce?

ALCIBIADE - Mi sembra.

SOCRATE - Invece, chi ama l'anima non se ne va, finché essa procede sulla via del meglio?

ALCIBIADE - Naturalmente.

SOCRATE - Ecco, io sono colui che non ti abbandona, ma rimane anche quando il tuo corpo sfiorisce, mentre gli altri si sono allontanati.

ALCIBIADE - E fai veramente bene, Socrate. Non mi abbandonare!

SOCRATE - Cerca, allora, di essere bello quanto più è possibile.

ALCIBIADE - Cercherò senz'altro.

SOCRATE - La situazione è questa: Alcibiade, figlio di Clinia, non ha avuto, né ha, come sembra, nessun amante, tranne uno solo, e degno di essere amato, Socrate, figlio di Sofronisco e di Fenarete.

ALCIBIADE - È vero.

SOCRATE - Ma non mi avevi detto che ti avevo preceduto di poco, perché tu per primo avevi intenzione di avvicinarti a me, volendo sapere perché mai io soltanto non ti abbandoni?

ALCIBIADE - È proprio così.

SOCRATE - La causa è questa: soltanto io ero innamorato di te, mentre gli altri lo erano di quello che ti appartiene. Ma ciò che è tuo comincia a perdere la floridezza giovanile, mentre tu incominci a fiorire. E ora, se non ti lascerai corrompere dal popolo di Atene e non diverrai peggiore, non ti abbandonerò. Proprio questo è ciò che soprattutto temo, che tu ti faccia corrompere diventando amante del popolo; a molti Ateniesi di valore, infatti, è già capitata una simile sorte, perché "il popolo del magnanimo Eretteo" ha un bell'aspetto, ma bisogna osservarlo quando si è tolta la maschera. Prendi, allora, le precauzioni che ti suggerisco.

ALCIBIADE - Quali?

SOCRATE - Innanzitutto, mio caro, esercitati e impara ciò che si deve conoscere per entrare nella vita politica. Tuttavia, non farlo prima, in modo da introdurti quando possiedi l'antidoto, senza patire nulla di pericoloso.

ALCIBIADE – Mi sembra che tu dica bene, Socrate; cerca, però, di spiegarmi in quale modo potremo prenderci cura di noi stessi.

SOCRATE – Ebbene, un primo passo avanti lo abbiamo fatto: su quello che siamo, infatti abbiamo raggiunto un accordo conveniente, mentre temevamo, caduti in errore su questo, di prenderci cura, senza accorgercene, di qualcosa di diverse ma non di noi stessi.

ALCIBIADE – È così.

SOCRATE – E poi abbiamo convenuto che ci si deve curare dell'anima e mirare a questo.

ALCIBIADE – È chiaro.

SOCRATE – Invece, la cura del corpo e delle ricchezze deve essere lasciata ad altri¹⁰⁰.

Riteniamo opportuno richiamare anche un altro documento indicativo. Platone nel *Fedone*, nella descrizione del momento della morte, pone in bocca a Socrate proprio questo concetto, come messaggio ultimativo emblematico:

– Non appena Socrate ebbe terminato di dire queste cose, Critone domandò: «Ebbene, Socrate, hai *disposizioni da dare a costoro e a me per i tuoi figli o per altre tue cose, che ti sarebbe particolarmente gradito che noi facessimo?*».

– Socrate rispose: «Quello che dico sempre, Critone, nulla di nuovo: ossia che, *se vi prenderete cura di voi medesimi*, farete cosa grata a me e ai miei e anche a voi medesimi, qualunque cosa facciate, anche se ora non me lo promettete; se, invece, *non vi prenderete cura di voi stessi e non vorrete seguire, quasi come orme, le cose dette ora e in passato, se anche ora me lo promettete con fermi propositi, non concluderete nulla*»¹⁰¹.

Il modo con cui Aristofane mediante la Musa della commedia sbeffeggia questa tesi

ABBIAMO VISTO, sopra, la maniera in cui Aristofane metteva in burla la tesi di Socrate secondo cui l'uomo è la sua *psyché*, giocando sul senso che il termine aveva avuto in passato e aveva ancora largamente nel quinto secolo a.C., ossia quello di ombra spettrale, fantasma. Abbiamo anche visto come, di conseguenza, Aristofane rappresentava la figura di Socrate e dei discepoli quali anime-fantasm.

Analogo a questo è il gioco che egli fa per sbeffeggiare la connessa tesi secondo cui l'uomo, per essere se medesimo, deve curare non il proprio corpo ma la propria anima. Infatti, vista dalle posizioni fortemente avverse alle novità dei filosofi in generale e di Socrate in particolare, ossia con gli

occhi della Musa della commedia, questa «cura dell'anima» diventa *deperimento progressivo dei corpi fino a far diventare gli uomini ombre e fantasmi*. A Strepsiade che domanda come diventerà se si «prenderà cura di se stesso», Socrate risponde che diventerà come Cherefonte, presentato come personaggio assai gracile, magro e allampanato:

STREPSIADE - Ma almeno dimmi questo: *se avrò cura di me stesso* e apprendereò di buon grado, a quale dei discepoli potrò somigliare?

SOCRATE - Non differirai per nulla da Cherefonte nell'aspetto.

STREPSIADE - Ahimè infelice, *sarò mezzo morto!*¹⁰².

E poiché Strepsiade non riesce a trarre i frutti sperati dall'insegnamento di Socrate (ossia usare le abilità dialettiche per frodare i creditori), convince il figlio Fidippide a farsi discepolo di Socrate. Costui viene presentato come «ignorante e grasso», mentre *con la cura socratica dell'anima diventa magro e allampanato*.

Sarri giustamente rileva: «Non a caso [...] il poeta insiste sulla prestanza del giovane personaggio e dice che egli "ha un corpo vigoroso e gagliardo" (...). Invece, dopo aver seguito il regolare corso di lezioni nel pensatoio (cioè l'energica cura dimagrante di cui si diceva), Fidippide ricompare sulla scena fisicamente trasformato. Dal suo aspetto il padre ricava subito la prova che l'insegnamento di Socrate ha funzionato, perché il figlio da *eu-sómatos* è divenuto *a-sómatos*: "Che gioia, veder questa tua faccia spiritata!"»¹⁰³.

Ed ecco come Aristofane capovolge la «cura dell'anima» di Socrate in un deperimento del corpo fino alla sua distruzione:

CORIFEO (*a Strepsiade*) - O tu uomo, che da noi desideri la sapienza somma, quanto sarai felice fra gli Ateniesi e gli Elleni! Purché tu abbia memoria e giudizio e ci sia sopportazione nell'anima tua, e non ti stanchi di stare ritto né di camminare, e non patisca troppo il freddo, e non abbia brama di pranzi, e sappia tenerti lontano dal vino e dalle palestre e da ogni altra frivolezza. Insomma devi considerare che questo sia il bene supremo, come si conviene a un uomo di qualità: vincere con l'azione e con il consiglio e con le guerre della lingua.

STREPSIADE - Quanto a mente dura e pensieri che amareggiano il sonno e ventre frugale avvezzo agli stenti e nutrito di cicoria, siamo a posto: per questo aspetto non ho paura di fare da incudine.

[...]

Di buon grado consegno il mio corpo
perché ne facciano quello che vogliono:
batterlo, riempirlo di fame e di sete,
seccarlo, gelarlo, cavarne un otre¹⁰⁴.

Lo specchio deformante e addirittura invertente della Musa della commedia di Aristofane ci offre, dunque, l'esatto corrispettivo della dottrina che si ricava dai testi di Platone sopra letti.

Ma torniamo ai discepoli di Socrate.

La problematica della «cura dell'anima» come tema centrale nel pensiero dei Socratici minori

UNA PROVA ASSAI ELOQUENTE, e sotto molti aspetti stringente e incontrovertibile a conferma di quanto abbiamo detto, si ha dalle testimonianze pervenuteci non solo di Platone, ma anche dei cosiddetti «Socratici minori»¹⁰⁵.

Abbiamo già letto due passi di Senofonte importantissimi, perché non hanno un corrispettivo neppure in Platone. Ma converrà leggere anche un altro passo di questo autore, molto eloquente. Parlando del modo in cui Socrate cercò di distogliere molti uomini dall'intemperanza e dai vizi connessi alla gola e all'Eros, Senofonte scrive:

In realtà ne distolse molti da tali vizi rendendoli amanti della virtù e dando ad essi speranza che, *se si prendevano cura di se stessi*, diventavano eccellenti nel bello e nel bene: eppure non pretese mai di essere maestro in questo, ma, solo mostrando il suo esempio, faceva sperare a quanti lo frequentavano che, imitandolo, sarebbero diventati come lui. Non si disinteressava peraltro del corpo e non lodava chi se ne disinteressava. Disapprovava chi, mangiando troppo, si sottoponeva ad una fatica eccessiva, approvava invece chi digeriva facilmente quel che lo stomaco aveva ricevuto con gusto. Diceva che una tale abitudine garantiva a sufficienza la salute *e non impediva la cura dell'anima*. [...] Dunque, come poteva corrompere i giovani un uomo siffatto? A meno che *prendersi cura della virtù* non significhi corrompere¹⁰⁶.

La stessa riconferma si ha nei frammenti pervenutici di Antistene, di Aristippo, di Eschine di Sfetto e di Fedone di Elide.

Data l'importanza della tesi che stiamo discutendo, che attribuisce a Socrate un ruolo determinante nella elaborazione del concetto occidentale di anima, vogliamo riportare, a conferma, alcuni frammenti, soprattutto per il fatto che sono poco noti, se non addirittura pressoché sconosciuti (solo nell'opera di Sarri vengono messi in adeguata evidenza, con l'aggiunta addirittura di testimonianze degli oratori Lisia e Isocrate)¹⁰⁷.

Antistene sosteneva di essere «ricco», ma ricco della vera ricchezza, ossia non di denaro o di beni materiali, ma di *beni dell'anima*, e di aver acquistato tale ricchezza proprio da Socrate. Ecco una significativa testimonianza:

- E tu, o Antistene, riprese Socrate, suavia, dicci com'è che, pur possedendo tanto poco, sei così orgoglioso della tua ricchezza.

- Perché, secondo me, amici, *ricchezza e povertà gli uomini l'hanno non in casa, ma nell'anima*. [...] Il nostro Socrate, dal

quale l'ho acquistata, non la misurava né la pesava con me, ma me ne dava tanta quanto potevo portarne e io non ne sono geloso con nessuno e a tutti gli amici la mostro senza gelosia e *divido con chiunque la voglia la ricchezza della mia anima*¹⁰⁸

Per lui le mura più salde e più stabili per la difesa contro i nemici non erano le mura della Città, ma quelle dell'anima. Compito dell'uomo è quello di esercitarsi a essere pienamente se stesso¹⁰⁹.

Di Aristippo, poi, ci è giunta una testimonianza (con paralleli in Antistene) in cui si dice che la *psyché* va curata e fortificata in modo analogo a quello che si fa per i corpi:

Come i nostri corpi crescono se sono nutriti e si irrobustiscono se sono esercitati nella ginnastica, così anche la *psyché* si sviluppa se curata e diventa migliore se fortificata¹¹⁰.

Eschine di Sfetto indicava come il maggiore e più significativo compito dell'uomo quello di «prendersi cura di se stesso», ossia della propria anima¹¹¹.

Anche da Fedone si ricava la stessa idea: per lui la filosofia era una sorta di purificazione spirituale, un liberarsi da affanni, passioni e preoccupazioni, e quindi essa coincideva con la cura dell'anima:

Egli riteneva che nulla fosse incurabile per la filosofia e che, anzi, per opera della filosofia, tutti potessero liberarsi da ogni genere di pratica deteriore, dagli affanni, dalle passioni e, in breve, da tutte le preoccupazioni della vita¹¹².

Conclusioni

PER CONCLUDERE riteniamo opportuno riassumere le tesi di questo capitolo.

Tutte le grandi rivoluzioni culturali, così come quelle socio-politiche, non sorgono mai all'improvviso, ma presuppongono sempre una preparazione, anche assai lunga e complessa, con il sorgere e con il lento svilupparsi di elementi che mettono in crisi concezioni e situazioni dominanti.

La rivoluzione culturale che ha mutato radicalmente la concezione della *psyché* identificandola con l'intelligenza e con la personalità intellettuale e morale dell'uomo costituisce addirittura un esempio-modello di quanto stiamo dicendo. L'area semantica ricoperta dal termine *psyché* nei poemi omerici si è via via amplificata, assorbendo aree semantiche che Omero esprimeva con vari termini connessi con la sensibilità, fino a includere significati connessi con l'intelligenza.

Tuttavia, nessun autore prima di Socrate ha saputo fare ordine nella «con-fusione» dei vari significati assunti via via dal termine *psyché* e fare emergere un significato basilare e determinante, come le varie fonti attestano in modo convergente e concorde.

Allora, la conclusione che si impone, a nostro giudizio in modo incontrovertibile, è quella che abbiamo indicato come schema paradigmatico:

- a) se *prima* di Socrate la *psyché* aveva significati differenti e con-fusi;
- b) se *dopo* Socrate *psyché* assume un altro significato in modo stabile;
- c) se quel nuovo significato dalle fonti (sia pure in varie forme e in vario modo) viene riferito a Socrate;
- d) allora, Socrate va veramente considerato come colui che, se certo non ha creato *dal nulla* il nuovo significato di *psyché*, lo ha comunque esplicitato, amplificato e formulato teoreticamente, e quindi imposto in modo definitivo, in particolare mediante la sua protrettica attuata con l'arte dialettica.

L'Occidente ha in questo modo guadagnato, proprio mediante Socrate, quello che si è imposto come punto di riferimento irreversibile nella storia della cultura occidentale, ossia uno di quei concetti che, per dirla con Patočka, «ha determinato la specificità dell'Europa»¹¹³.

VIII

CAPOVOLGIMENTO DELLA TAVOLA DEI VALORI TRADIZIONALI SULLA BASE DEL NUOVO CONCETTO DI «PSYCHÉ» E VERTICI DELL'ETICA DI SOCRATE

La teoria della virtù come conoscenza e i
paradossi dell'etica socratica ad essa connessi

I nuovi concetti di libertà,
autodominio e autarchia

La prima formulazione e attuazione
della rivoluzione della non-violenza
L'eroismo di Socrate e la sua felicità

Alcuni rilievi preliminari

I CONTENUTI di questo capitolo erano stati da noi già anticipati nella *Storia della filosofia antica*, che pertanto qui riprendiamo, con alcuni completamenti.

Già all'epoca della composizione di quell'opera avevamo ben compreso che il nuovo concetto di *areté* e la connessa rivoluzione della tavola tradizionale dei valori in cui i Greci credevano venne operata da Socrate proprio sulla base della scoperta della natura dell'uomo come *psyché*. Di conseguenza, anche i concetti di «autodominio», «libertà interiore» e «autarchia» vennero formulati da Socrate sulla base del nuovo concetto di uomo come *psyché*, così come tutti gli altri principali concetti morali, compresa la stessa teorizzazione e attuazione della rivoluzione della non-violenza.

Di nuovo introdurremo, pertanto, solo alcune precisazioni sui cosiddetti «paradossi» dell'etica socratica, sulla concezione della felicità, e sul senso in cui si possa e si debba parlare di Socrate come «eroe», basandoci su alcuni spunti tratti da grandi interpreti e da cospicui pensatori.

Il nuovo significato di «areté» e il ribaltamento della tradizionale tavola dei valori

PLATONE CAPI E RIBADI insistentemente che la superiorità di Socrate sui Sofisti consisteva soprattutto in questo: avendo compreso che l'uomo si distingue da ogni altra cosa per la sua *psyché*, ossia per la sua anima, egli ha potuto anche determinare ciò che i Sofisti non sono stati in grado di spiegare dal punto di vista teorico, ossia in che cosa consista la «*areté*» o «virtù» umana: *essa non può essere se non ciò che permette all'anima di essere buona, ossia di essere quale per sua natura deve essere*. Di conseguenza, coltivare l'*areté* vorrà dire «curare l'anima», e farla essere sempre migliore nella misura del possibile, ossia realizzare pienamente la personalità intellettuale e morale; e questo vorrà anche dire raggiungere il fine proprio dell'uomo interiore e, di conseguenza, anche la felicità.

Allora, che cos'è l'*areté*, o virtù?

La risposta di Socrate è ben nota: la virtù (ciascuna e tutte le virtù) è «scienza» o «conoscenza»; e il contrario della virtù, cioè il vizio (ciascuno e tutti i vizi), è privazione di scienza e di conoscenza, vale a dire «ignoranza».

La sapienza, la giustizia, la temperanza, la forza, la santità, che i Greci ritenevano ben diverse fra loro, per Socrate sono, in realtà, *una medesima cosa che si manifesta in vari modi*: appunto «conoscenza».

Tutte le nostre fonti concordano perfettamente su questo punto, come sarà attestato dai documenti che più avanti riporteremo. Del resto, chi ci ha fin qui seguito avrà notato la coerenza di questa affermazione con la premessa su cui essa si basa: se l'uomo è la sua anima, e se l'anima è l'intelligenza, ossia l'io cosciente e consapevole, allora l'*areté*, ossia ciò che pienamente attua questa coscienza e intelligenza, non può essere se non la scienza e la conoscenza.

Socrate, in questo modo, rivoluziona la tradizionale tavola dei valori cui tutta la greicità si era fino allora attenuta, e che i Sofisti stessi non avevano sostanzialmente intaccato. Infatti, i valori fondamentali della tradizione erano principalmente quelli legati al corpo: la vita, la salute, la vigoria fisica, la bellezza; oppure i beni esteriori o legati all'esteriorità dell'uomo: la ricchezza, la potenza, la fama e simili.

Una breve composizione poetica che si cantava nei simposi riassume molto bene i punti-chiave della tavola tradizionale dei valori:

*Il sommo bene che a noi è dato è l'essere sani,
quindi viene del corpo avere bellezza;
senza frode essere ricco è il terzo,
e poi con gli amici godere la giovinezza.*

Orbene, la netta sovraordinazione gerarchica dell'anima rispetto al corpo e la identificazione del vero uomo con l'anima e non più con il corpo comportava, *se non l'annullamento, certamente il ribaltamento in secondo piano di quei valori fisici ed esteriori e il conseguente emergere in primo piano dei valori interiori dell'anima, e in particolare del valore della conoscenza che tutti li assomma.*

Platone, nel *Simposio*, mette in bocca ad Alcibiade questo giudizio su Socrate:

Sappiate che, se uno è bello, a lui non importa proprio niente, anzi lo disprezza al punto che nessuno ci crederebbe; e così non gli importa nulla neppure se uno è ricco, o se è in possesso di uno di quegli onori che secondo la gente rende felici.

Egli pensa, invece, che tutti questi beni non abbiano nessun valore, e che noi non siamo nulla, ve lo dico io!

E trascorre tutta la sua vita fra la gente con la sua ironia e facendosene gioco².

Lo stesso giudizio su questi valori tradizionali (oltre che in numerosi altri passi di Platone) si ritrova anche in Senofonte, il quale, riferendo un colloquio fra Socrate e Eutidemo, scrive, tra l'altro, quanto segue:

- «Forse, Socrate, il bene più indiscutibile è la felicità».
- «A meno che non la si componga di beni discutibili, Eutidemo».
- «E quali dei beni che costituiscono la felicità sarebbe discutibile?».
- «Nessuno, *purché non vi includiamo la bellezza, la forza, la ricchezza, la fama e altro di simile*».
- «Eppure bisogna includerli, disse: come si potrebbe essere felici senza?».
- «Per Zeus, esclamò Socrate, ma allora vi includeremo ciò da cui provengono tanti disagi agli uomini. Molti per la loro bellezza sono rovinati da quanti perdono la ragione di fronte a una persona leggiadra: molti, fidando nella loro forza, mettono mano a opere troppo grandi e incorrono in non piccoli mali: molti, s vigoriti dalla ricchezza, periscono nelle insidie cui si espongono; molti per la fama e la potenza politica soffrono grandi disgrazie»³.

Dalla lettura di questi passi si potrebbe ricavare l'impressione che i beni e i valori tradizionali siano stati da Socrate totalmente respinti, ma così non è: Platone in certa misura trarrà queste conseguenze, perché non solo distinguerà e subordinerà gerarchicamente corpo e anima, ma contrapporrà l'uno all'altra e intenderà addirittura il corpo come un *carcere*, come una *prigione* che mortifica l'anima. Invece, in via subordinata e sotto il controllo e la signoria dell'anima, Socrate *poté dare un certo apprezzamento ai valori tradizionali*, nella misura in cui, appunto, egli non intese il corpo come antitesi dell'anima, bensì come suo strumento⁴.

Quale fu l'apprezzamento che Socrate diede a questi valori materiali?

Socrate subordinò l'effettiva validità di quelli che la gremità aveva tradizionalmente considerato «beni» in sé e per sé al loro *buon uso*, e affermò che *il buon uso dipende esclusivamente dalla conoscenza, e quindi li subordinò a essa in modo ben preciso*.

Ecco il passo più sintetico e più chiaro, che ricaviamo dall'*Eutidemo* platonico:

- «In generale, Clinia, probabilmente tutte le realtà che prima abbiamo detto che sono un bene, non devono essere considerate un bene in sé e per sé per natura, ma, a quanto pare, la questione è così: se sono dirette dall'ignoranza, si tratta di mali tanto peggiori dei contrari, quanto maggiori sono le capacità messe al servizio della cattiva guida; *se, invece, vengono condotte da intelligenza e sapienza, si tratta di beni maggiori, ma in sé e per sé nessuna di esse è di alcun valore*».

- «Sembra, a quanto pare, come tu sostieni».

- «Che cosa deriva allora, per noi, da quello che si è detto? *Che nessuna, forse, delle altre realtà è buona o cattiva, mentre, tra queste due, la sapienza è un bene e l'ignoranza è un*

male?».

- «Lo riconobbe»⁵.

E, con questo, torniamo al punto focale della riduzione socratica dell'*areté* a *conoscenza*, e delle conseguenze che Socrate ne ha tratto.

I «paradossi» dell'etica socratica e il loro significato

LA TESI SOCRATICA dell'identità di virtù e scienza implicava tre conseguenze.

a) In primo luogo, comportava l'unificazione delle tradizionali virtù, come la sapienza, la giustizia, la temperanza, la forza e la santità in una sola e unica virtù, come abbiamo sopra spiegato, appunto perché, nella misura in cui sono virtù, ciascuna e tutte si riducono essenzialmente a conoscenza.

b) Inoltre, essa implicava la riduzione del vizio - in quanto è il contrario della virtù - all'ignoranza, la quale è il contrario della conoscenza.

c) Implicava, infine, la conclusione che chi fa il male lo fa appunto per ignoranza, e non già perché vuole il male sapendo che è male.

Queste tesi sono splendidamente svolte e approfondite da Platone nel *Protagora*, con l'ausilio dei metodi tipicamente socratici, e poi più volte ribadite in altri dialoghi⁶.

Le altre fonti che ci informano su questi punti concordano perfettamente.

Leggiamo in Senofonte:

[Socrate] non poneva confini fra sapienza [= scienza] e saggezza, ma riteneva sapiente e saggio chi, conoscendo le cose belle e buone, sapesse usarne, conoscendo le brutte, sapesse guardarsene. Interrogato se reputasse sapienti e moralmente deboli quelli che, pur sapendo quel che devono fare, facevano l'opposto, rispose: «No, non più che insipienti e moralmente deboli. Io credo che tutti gli uomini scelgono con ogni mezzo possibile quel che più giova ai loro interessi e questo compiono. E penso che quelli che seguono una strada sbagliata non sono né sapienti [= in possesso di conoscenza] né saggi». Diceva che la giustizia e ogni altra virtù era sapienza. Ogni cosa giusta e ogni altra forma di attività fondata sulla virtù erano, a suo parere, belle e buone: chi conosce il bello e il buono niente può preferirgli; invece, chi non lo conosce, non può farlo, e se lo tenta, sbaglia: dunque, chi sa, compie cose belle e buone, chi non sa, non può compierle, ma se vi mette mano, sbaglia. E poiché le cose giuste e tutte le altre, belle e buone, si realizzano mediante la virtù, è chiaro che la giustizia e ogni virtù sono scienza⁷.

Aristotele conferma:

Socrate credeva che le virtù fossero ragionamenti; infatti sosteneva che fossero tutte scienze⁸.

È strano [...], pensava Socrate, che dove vi è scienza regni qualcosa di diverso e soggioghi l'uomo come uno schiavo. Socrate infatti combatteva del tutto quest'idea, come se, secondo lui, non esistesse la mancanza di padronanza di sé; egli pensava infatti che nessuno possa agire consciamente contro ciò che è meglio, bensì possa farlo soltanto per ignoranza⁹.

Questi due principi socratici che *la virtù è scienza* e che *nessuno pecca volontariamente*, i quali in vario modo condizioneranno tutta quanta la speculazione etica del mondo greco, sono stati oggetto di innumerevoli discussioni e polemiche. A molti studiosi è sembrato che Socrate, fondando l'etica interamente sulla conoscenza e sulla ragione, pecchi di «intellettualismo» e misconosca quasi del tutto il ruolo che ha la volontà nell'azione morale, e, in genere, il peso di tutte quante le componenti alogiche e arazionali, che entrano in gioco nell'agire umano. Altri hanno cercato, invece, di dimostrare che, a un esame approfondito, l'accusa di intellettualismo è fondata, ma va in ogni caso ridimensionata, in quanto i due principi socratici – se vengono valutati non in senso assoluto, ma considerati nell'ottica storica del momento in cui sono stati enunciati – risultano meno paradossali di quanto non sembrino di primo acchito.

Orbene, a nostro modo di vedere, c'è molto di vero nelle affermazioni dei primi, anche se quelle dei secondi non sono da respingere del tutto, almeno in dimensione storico-ermeneutica.

Certamente, l'affermazione che *la virtù è scienza* e il *vizio è ignoranza*, agli orecchi dell'uomo di oggi – che nell'indagine sui moventi del comportamento umano ha conoscenze assai più profonde degli antichi, e che intende «scienza» e «conoscenza» in modo assai differente – suona veramente paradossale. Ma suona assai meno paradossale, se cerchiamo di spogliarci un poco della nostra mentalità e di vedere tale affermazione nel preciso momento storico in cui si colloca il pensiero socratico. Come abbiamo già ricordato, l'opinione comune e gli stessi Sofisti (che pure pretendevano di essere «maestri di virtù») vedevano nelle diverse virtù (giustizia, santità, forza, temperanza, sapienza) *una pluralità di valori*, e non coglievano affatto quel *quid* che è comune ad esse: quel nesso che le fa essere, precisamente, ciascuna e tutte, virtù, *e che giustifica, quindi, la loro comune denominazione con il termine virtù*.

Per «virtù» (*areté*) gli uomini comuni (e in gran parte gli stessi Sofisti) intendevano quello che avevano inteso la tradizione e i poeti: dunque, qualcosa fondato più *sul costume, sulle abitudini e sulle convinzioni della società greca, ma non fondato e giustificato su rigorose basi razionali*.

Ora, Socrate nei confronti della virtù e della vita morale dell'uomo fa esattamente quello che i Presocratici avevano fatto nei confronti della natura e che i Sofisti avevano incominciato a fare, ma non sempre con successo, nei confronti dell'uomo: *tenta di sottoporre al dominio del «logos», della ragione, la vita umana, così come quelli avevano sottoposto il mondo esterno al dominio della ragione umana*. Per lui la virtù non è e non può essere un semplice adeguarsi ai costumi, alle abitudini e nemmeno alle convinzioni generalmente accolte: deve essere qualcosa di *motivato razionalmente, di giustificato e fondato sul piano del logos*.

E, in questo senso, Socrate dice senz'altro che *virtù è conoscenza*. Evidentemente, non si tratta di una qualsivoglia conoscenza. Non si tratta,

ad esempio, della conoscenza che è propria delle varie tecniche o arti, ma della più alta ed elevata conoscenza: la scienza di ciò che è l'uomo e di ciò che è bene e utile per l'uomo (oggi diremmo: dell'essenza dell'uomo e dei supremi valori etici)

Il fatto che, poi, questa conoscenza dell'uomo e dei valori morali Socrate non l'abbia concretamente condotta fino in fondo e quindi non sia giunto al suo fondamento ultimativo, è cosa che non toglie affatto valore alla sua scoperta essenziale. Toccherà a Platone approfondire il senso dell'uomo (della *psyché*) e giungere alla conoscenza del Bene; ma già Socrate addita chiaramente la traccia del cammino da compiere, come abbiamo veduto nel paragrafo precedente: il vero io dell'uomo è nella sua *psyché*, ossia nella sua intelligenza; e poiché l'anima è sede di tutti quei valori che sono squisitamente umani, i veri valori non potranno essere se non i valori dell'anima, i valori basati sull'intelligenza che cerca il Bene. In tal modo, la proposizione che dice essere la virtù *scienza* e il vizio *ignoranza* cessa di essere – almeno in certa misura – quello stridente paradosso che, di primo acchito, poteva sembrare.

Più difficile può apparire la giustificazione del secondo principio: *l'uomo vuole solo il bene e non il male*, e chi fa il male lo fa involontariamente; il che vuol dire che *nessuno pecca volontariamente*.

Ma non ci sono forse – si dirà – uomini che ammettono espressamente di fare cose che ritengono male? Non è forse di innegabile evidenza per tutti la celebre massima *video meliora proboque, sed deteriora sequor*?

Certamente, rispondiamo. Ma Socrate vuol far vedere che *sotto tutto questo sta qualcosa di molto più complesso di quanto non possa sembrare*.

Spiega con chiarezza Taylor: «La “debolezza morale”, il fatto che gli uomini fanno ciò che essi stessi confessano essere male, e lo fanno senza esservi costretti, è una delle esperienze più comuni, e non dobbiamo credere che Socrate intenda negarlo. Egli intende dire che la frase corrente da noi testé usata rappresenta una analisi inadeguata del fatto. L'uomo abbastanza spesso fa il male *malgrado* il fatto che esso è male; nessuno fa mai il male semplicemente *perché* vede che è male, come si può fare il bene semplicemente *perché* si vede che è bene. Un uomo deve indursi, mercé un momentaneo sofisma, a considerare il male come bene prima di decidersi a farlo. Come sta scritto nel *Gorgia*, c'è un desiderio fondamentale che non si lascia sradicare in tutti noi: il desiderio del *bene* e della *felicità*. È possibile, per tutti gli altri oggetti, preferire l'apparenza alla realtà, la sembianza esterna, per esempio, del potere o della ricchezza, alla cosa stessa, ma nessuno può desiderare l'apparenza del bene o della felicità piuttosto che la loro realtà; questo è l'unico caso in cui l'ombra non può essere stimata più della sostanza. Dire che il vizio è involontario significa perciò che esso non apporta mai al malvagio l'oggetto cui il suo cuore, lo sappia egli o no, come il cuore di ogni altra persona, realmente aspira [...]. Quindi, se l'uomo conoscesse realmente come verità certa e sicura, della quale non possa dubitare più di quanto non possa dubitare della sua esistenza, che i cosiddetti “beni” del corpo e i “possessi” non sono nulla a paragone del bene dell'anima e sapesse ciò che è il bene dell'anima, nulla lo tenterebbe mai a fare il male. Il fare il male riposa sempre su una falsa valutazione di ciò che siano i beni. L'uomo fa il male perché si aspetta ingannevolmente di ricavarne bene, di ottenere la ricchezza, il potere, il godimento, e non tiene conto del fatto che la colpa contratta dall'anima supera incommensurabilmente questi presunti acquisti»¹⁰.

Ulteriori riflessioni sul significato dei «paradossi» dell'etica socratica

ORA CHE ABBIAMO CERCATO di cogliere il senso storico delle affermazioni socratiche, dobbiamo, nondimeno, dare una valutazione teoretica e indicarne l'unilateralità e l'insufficienza.

Socrate dice, in sostanza, che non è possibile essere virtuosi senza la conoscenza, perché non si può fare il bene senza conoscerlo: e fin qui tutto corre; ma egli ritiene, altresì, che non sia possibile conoscere il bene senza farlo: *ed è questo il punto che non regge*.

In effetti, la conoscenza del bene, per Socrate, è non solo condizione *necessaria*, ma altresì *sufficiente* per essere virtuosi. Ora, è vero che la conoscenza del bene è necessaria, ma *non possiamo ammettere che sia sufficiente*. Nell'azione morale, ossia nell'esercizio della virtù, la *volontà* (del bene conosciuto) ha un peso e una rilevanza almeno altrettanto importante quanto la *conoscenza* del bene.

Ora, questa illimitata fiducia nella ragione e nella intelligenza e il rilievo quasi nullo dato alla volontà è esattamente ciò che ha meritato la qualifica di «intellettualismo» all'etica socratica. In effetti è giusto parlare di intellettualismo, sia pure operando le opportune precisazioni. In realtà Socrate, come la critica riconosce, non ha ancora distinto le varie facoltà dello spirito umano e la loro complessità. Socrate, insomma, *ha di fronte all'animo umano una visione «unilaterale» analoga a quella che ha Parmenide di fronte all'essere, con la sua negazione del non-essere*. E sarà Platone che, come compierà il famoso «parricidio di Parmenide» scoprendo l'imprescindibilità del non-essere¹¹, così scoprirà la complessa struttura dell'animo umano, e mostrerà come, accanto alla razionalità, ci siano in noi l'«irascibilità» e la «concupiscenza», ossia elementi a-razionali e irrazionali, e come l'azione morale consista in un delicato equilibrio di queste forze, che vede l'irascibilità (il volere) allearsi e cooperare con la ragione nel domare la concupiscenza, ossia l'elemento irrazionale¹². Ed è appunto vedendo Socrate alla luce delle successive distinzioni delle facoltà dell'animo umano, che la posizione socratica poté apparire, e non può non apparire, nella sua paradossalità.

Va peraltro ricordato che tutta quanta l'etica greca (anche quella platonica, quella aristotelica e le successive), se comparata all'etica connessa con il messaggio cristiano, risulta, nel suo complesso, intellettualistica. E non solo Socrate, con l'unilaterale sua scoperta, ma nemmeno i filosofi successivi sapranno render conto fino in fondo di quella drammatica esperienza umana che è il «peccato», ossia il «male morale»; essi tenderanno sempre, sia pure in diversa misura, a ridurre il peccato e il male morale a un errore della ragione, o, comunque, a spiegarlo prevalentemente in tale senso.

Kierkegaard, nell'opera *La malattia mortale*, meglio di tutti ha svolto un'indagine dettagliata su questo problema, giungendo al suo nocciolo in modo pressoché perfetto, e ha scritto: «Socrate, in fondo, non arriva alla determinazione del peccato, il che è certo un inconveniente quando si tratta della definizione del peccato. Come mai questo? Se il peccato è ignoranza, non esiste; perché il peccato è precisamente consapevole. Se il peccato è ignorare che cosa è giusto, e fare quindi quello che non lo è, allora il peccato non esiste. Se questo è peccato, bisogna ammettere, come sostenne Socrate, che non si avveri mai il caso che uno, conoscendo il bene, faccia il male, oppure sapendo che questo è il male, faccia questo male. Quindi, *se la definizione socratica è esatta, il peccato non esiste più*. [...] Qual è allora la determinazione che manca a Socrate per definire il peccato? *Eccola: la volontà, l'ostinazione*. L'intellettualità greca era troppo

felice, troppo ingenua, troppo estetica, troppo ironica, troppo spiritosa... troppo peccaminosa per poter comprendere che un uomo scientemente possa tralasciare di fare il bene, oppure coscientemente, conoscendo il bene, fare il male. La greicità stabilisce un imperativo categorico intellettuale»¹³.

Ciò che manca in Socrate è «una determinazione dialettica circa il passaggio dal comprendere al fare. È in questo passaggio che comincia il cristianesimo; e procedendo per questa via arriva a dimostrare che il peccato sta nella volontà»¹⁴.

In particolare, Kierkegaard rileva che l'affermazione di Socrate, secondo cui un uomo non fa il bene perché non lo ha compreso, vela una realtà assai più complessa che solleva il seguente problema: *l'uomo non fa il bene solo perché non è stato in grado di comprenderlo, oppure perché non ha voluto essere in grado di comprenderlo?*

Ecco le conclusioni che Kierkegaard trae: «Già, rispetto alla distinzione fra il non poter comprendere e il non voler comprendere, Socrate non dà nessuna spiegazione; mentre egli resta il grande maestro per tutti gli ironisti e nel maneggio della distinzione fra comprendere e comprendere, Socrate dichiara che colui che non fa il bene non l'ha neanche compreso; ma il cristianesimo risale un po' più addietro, dicendo che non l'ha compreso perché non lo vuole comprendere e ancora che non vuole comprendere perché non vuole il bene»¹⁵.

Autodominio, libertà interiore e autarchia

LE COSE CHE ABBIAMO DETTO riceveranno ulteriore luce dalla particolare calibrazione di alcuni concetti da Socrate introdotti per la prima volta nella problematica etica.

In primo luogo, risulta particolarmente rivelativo il concetto di «autodominio», espressamente detto «il bene più eccellente per gli uomini»¹⁶. La creazione del concetto, con il relativo termine *enkráteia*, risale certamente a Socrate, e questo lo possiamo affermare sulla base dello stesso procedimento metodologico che ci ha portato ad attribuire a lui la nuova concezione di *psyché*. Infatti, come è stato ben notato, *il concetto e il termine compaiono contemporaneamente in Senofonte e in Platone, che li attribuiscono a Socrate, nonché in Isocrate*, che ha assorbito anch'egli idee socratiche. «La parola – spiega Jaeger – deriva dall'aggettivo *enkratés*, che indica colui che ha potere o diritto di disporre su qualche cosa. Poiché il sostantivo si trova solo nel senso di autodominio morale e compare solo da questo tempo in poi, esso fu, evidentemente, coniato per questo nuovo pensiero e non esiste mai prima come concetto puramente giuridico»¹⁷.

L'*enkráteia* è dominio di sé negli stati di piacere e dolore, nelle fatiche, nell'insorgere degli impulsi e delle passioni. In una parola, essa è dominio sulla propria animalità. Si comprende bene, quindi, come Senofonte faccia dire senz'altro a Socrate:

Ogni uomo, giudicando che l'autodominio (*enkráteia*) è la base della virtù, dovrebbe procurare di averlo nella sua anima¹⁸.

Procurarsi l'*enkráteia* nell'anima significa fare in modo che l'anima sia signora del corpo, ossia che la ragione sia signora degli istinti, come risulta

da tutti gli esempi che Senofonte adduce, e come in modo chiarissimo ribadisce Platone specialmente nel *Gorgia*.

Viceversa, la mancanza di dominio di sé rende signore il corpo con i suoi istinti e, dunque, rende l'uomo del tutto privo di virtù e simile agli animali più selvaggi.

Scrivo Senofonte, riferendo un colloquio di Socrate con Eutidemo:

- «In conclusione mi sembra che, secondo te, o Socrate, chi si lascia vincere dai piaceri del corpo non ha niente a che vedere con nessuna virtù».

- «Certo, Eutidemo, disse Socrate. Che differenza c'è fra l'uomo privo di dominio di sé e l'animale più selvaggio? Chi non discerne il meglio e cerca di fare comunque quanto sommamente gli piace, in che cosa differisce dalle bestie più irragionevoli?»¹⁹.

Tesi, questa, espressa anche da Platone e portata al limite ironico con l'efficacissimo paragone dell'uomo che non ha alcun dominio di sé con il *caradrio*, il quale, secondo la fantasia degli antichi (se non addirittura secondo una invenzione metaforica di Platone stesso), era un uccello selvaggio voracissimo, che, senza posa, mangiava ed insieme evacuava²⁰.

Ma c'è di più. Socrate ha espressamente identificato la *libertà* con l'*enkráteia*. Ciò facendo, egli apriva una prospettiva nuovissima: infatti, prima di lui, la libertà aveva un significato quasi esclusivamente giuridico e politico; con lui assume invece il significato morale di *dominio della razionalità sulla animalità*.

Ecco il passo di Senofonte che illustra l'equivalenza fra *dominio di sé* e *libertà* (*eleuthería*):

- «Dimmi, Eutidemo, gli chiese, ritieni tu che la libertà sia un possesso nobile e magnifico e per l'uomo, in particolare, e per uno Stato?».

- «Quant'altro mai», rispose.

- «E chi è dominato dai piaceri del corpo, e per questi non riesce a compiere le azioni migliori, lo credi un uomo libero, costui?».

- «Niente affatto».

- «E non è forse perché ti pare degno d'un libero compiere le azioni migliori, che ritieni indegno d'un libero avere chi può impedire di compierle?».

- «Proprio così», disse.

- «Ora, coloro che sono privi del dominio di sé non ti sembrano ignobili?».

- «Certo, per Zeus, a ragione».

- «E ti sembra che coloro che sono privi del dominio di sé siano solo impediti di compiere le azioni più belle o anche

costretti a commettere le più brutte?».

- «In verità, non mi pare che siano meno costretti a queste che impediti in quelle».

- «E che padroni sono, secondo te, coloro che trattengono dalle azioni più belle e costringono alle più brutte?».

- «I peggiori, indubbiamente, per Zeus».

- «E qual è, secondo te, la peggiore schiavitù?».

- «A mio parere, quella presso i padroni peggiori».

- «E coloro che sono privi di dominio di sé non sono schiavi della peggiore schiavitù?».

- «Lo credo»²¹.

In connessione con questi concetti di *enkrátēia* ed *eleuthería* Socrate dovette svolgere anche il concetto di *autarchia* (*autárkeia*), ossia quello di *autonomia della virtù e dell'uomo virtuoso*.

Maier scrive che «l'espressione rimase forse a Socrate ancora estranea; ma limpidissima egli ebbe davanti agli occhi la cosa»²². Peraltro è da rilevare che l'aggettivo *autárkes* (autonomo, indipendente) si trova già in Senofonte²³, il termine *autarchia* ricorre nel tardo Platone a proposito della definizione del Bene²⁴, ed è tecnico in Antistene²⁵. Sappiamo, inoltre, che il maestro del sofista Ippia indicava come fine da raggiungere l'*autarchia tecnica*, ossia la capacità di saper fare da sé tutto ciò che occorre alla vita; e lo stesso Ippia è rappresentato da Platone come particolarmente orgoglioso di questa capacità di saper fare tutto da sé, con le proprie mani²⁶. Pertanto, è logico pensare che anche *l'interiorizzazione dell'autarchia, ossia la sua trasformazione da autarchia tecnica in autarchia morale, sia stata operata da Socrate*, e che poi abbia ricevuto particolare sviluppo nell'ambito delle Scuole socratiche.

Nel concetto di *autarchia* vi sono due note caratteristiche, che vanno messe bene in rilievo.

a) L'uomo raggiunge l'autonomia rispetto ai bisogni e agli impulsi fisici tramite il controllo della ragione (della *psyché*)

b) Per l'uomo è sufficiente la sola ragione (la *psyché*) per il raggiungimento della felicità.

Chi si abbandona al soddisfacimento dei desideri e degli impulsi diventa dipendente dalle cose, dagli uomini e dalla società, in quanto gli uni e l'altra in varia misura sono necessari per procurarsi l'oggetto che appaga i desideri; di conseguenza, l'uomo diventa bisognoso di tutto ciò che è difficile procurarsi e diventa vittima di forze da lui non più controllabili, perde la sua libertà, la sua tranquillità e quindi la sua felicità.

Il Socrate senofonteo dice:

Mi sembra, Antifonte, che la felicità consista, secondo te, nella mollezza e nel dispendio: io, invece, pensavo che *non aver bisogno di niente è divino, di pochissimo è vicinissimo al divino*: ora il divino è la perfezione stessa e quel che è più vicino al divino è più vicino alla perfezione²⁷.

Werner Jaeger interpreta in maniera assai penetrante il concetto di cui stiamo discutendo nel modo che segue: «Nell'autarchia del sapiente rivive, sul piano spirituale, un tratto essenziale dell'antica concezione greca di eroismo, realizzata soprattutto, per i Greci, nella figura di Eracle e nelle sue "fatiche" (*pónoi*), cioè la capacità di "aiutarsi da sé". Mentre nella forma primitiva di questo ideale il pregio dell'eroe era tutto nella forza di cui faceva prova nell'affrontare vittoriosamente potenze ostili, incantesimi e mostri di ogni guisa, questa forza, ora, si fa interiore. Essa si avvera soltanto se desideri e tendenze dell'uomo si contengono e si limitano nell'ambito di quello che è in suo potere. Il saggio soltanto, che ha schiacciato i mostri selvaggi delle passioni che gli si agitavano in petto, è veramente sufficiente a se stesso: egli si accosta al massimo alla divinità, all'essere che non ha bisogno di niente»²⁸.

A proposito di questi tre concetti, che sono cardini dell'etica socratica, oltre che fondamentali anche per la comprensione dell'etica successiva, ci sembra che non sia stato messo bene in rilievo la loro calibratura intellettualistica. Infatti, l'autodominio (*enkráteia*) è dominio non della volontà, bensì della ragione e della conoscenza sugli impulsi sensibili; la libertà (*eleuthería*) non è il libero arbitrio, la libertà del volere, ma la libertà del logos, ossia la capacità della ragione di far valere le proprie istanze sugli istinti dell'animalità umana; e l'autarchia, come indipendenza dai bisogni animali, è, essa pure, *autosufficienza del logos* umano.

In sostanza, questi concetti nascono dalla stessa matrice da cui nasce la dottrina della virtù-scienza e dell'onnipotenza della scienza (in senso ellenico), cioè *nascono dall'identificazione dell'essenza dell'uomo con la sua «psyché» intesa come intelligenza*, ossia da quell'idea che abbiamo dimostrato essere il punto focale del pensiero di Socrate.

Il piacere e l'utile nel pensiero di Socrate

NEL PROTAGORA Platone mette in bocca a Socrate l'affermazione che il piacere e il bene coincidono, mentre negli altri dialoghi il Socrate platonico non solo non opera tale identificazione ma, proprio al contrario, *esclude che il piacere sia il bene*²⁹.

Ora, l'affermazione del *Protagora*, che alcuni interpreti hanno assurdamamente preso alla lettera, in realtà rientra nel gioco ironico dialettico-elentico di questo dialogo e ha non già un valore autonomo, ma funge solo da punto di partenza assunto come presupposto comunemente accettato: ha il valore di un asserto che viene «dato ma non concesso» come vero. In altri termini, seguendo un metodo a lui peculiare (di cui abbiamo sopra parlato con ampiezza)³⁰, Socrate, *per portare gli uditori ad ammettere i suoi paradossi etici, muove da quella convinzione che a tutti è comune e che nessuno in realtà contesta* (e cioè che il bene e il piacevole sono la stessa cosa); e, muovendo da questa premessa, su cui di fatto tutti concordano, egli dimostra che, in ogni caso, non l'abbandono al piacere come tale può dare la felicità, bensì un avveduto *calcolo dei piaceri*, una sapiente *misurazione dei piaceri* che metta l'uomo in condizione di discriminarli e dosarli³¹.

E, se così è, emerge come veramente sovrana e salvatrice *l'arte del misurare il piacere, che è o implica ragione e scienza*. E, dunque, sulla base della dialettica elentica emerge, anche partendo dal comune presupposto edonistico su cui tutti sono d'accordo, che *la virtù* (la suprema abilità umana) *è la scienza*.

Un testo di Senofonte, il quale su questo argomento non è certo sospetto,

dice la stessa cosa:

- «E non hai mai pensato a quest'altro, o Eutidemo?».

- «A che cosa?».

- «Che la mancanza di dominio di sé non riesce neppure a guidare gli uomini verso quei piaceri, ai quali essa sola sembra guidare, mentre il dominio di sé (*enkráteia*) comporta il più alto godimento di tutto».

- «In che modo?».

- «La mancanza di dominio di sé, siccome non lascia sostenere né la fame né la sete né la brama dei desideri d'amore né la veglia - unici motivi per i quali con gioia si mangia, si beve, si fa l'amore, con gioia si riposa e si dorme, dopo aver aspettato e sopportato, finché l'appagamento ne fosse quanto più possibile gradito - la mancanza di dominio, dico, impedisce di prendere un qualche piacere degno di considerazione nel soddisfare gli appetiti più naturali e più costanti: il dominio di sé solo, al contrario, facendoci sopportare tutti i bisogni di cui s'è detto sopra, solo ci fa trovare nella soddisfazione di questi bisogni un piacere degno d'essere ricordato».

- «È verissimo sotto ogni aspetto quel che dici».

- «Riguardo, poi, all'apprendere ciò che è bello e buono, e al curare tutto ciò per cui si può provvedere diligentemente al proprio corpo, reggere diligentemente la propria casa, essere d'aiuto agli amici e alla città, dominare i nemici - conoscenze dalle quali si ritraggono non solo vantaggi, ma anche piaceri grandissimi - mentre coloro che dominano se stessi godono nel compiere tutto questo, coloro che sono privi di dominio di sé, invece, non ne hanno nessuna parte. In realtà a chi diremo che meno convengano tali godimenti se non a colui, al quale sono del tutto proibiti, occupato, com'è, a cercare il piacere del momento?».

E allora Eutidemo: - «In conclusione mi sembra che, secondo te, o Socrate, chi si lascia vincere dai piaceri del corpo non ha niente a che fare con nessuna virtù».

- «Certo Eutidemo», disse Socrate [...] ³².

Il grave errore commesso da quanti hanno fatto di Socrate un edonista risulta palese, non appena ci si rifaccia proprio alla dottrina della *psyché* e alla nuova tavola dei valori fondata sulla *psyché*.

In effetti, come di tutti i cosiddetti beni del corpo e di tutti i beni esteriori, così anche del piacere, Socrate non dice né che sia un bene in sé, né che sia un male in sé: *tutto dipende dall'uso che se ne fa*; se il piacere è sottomesso alla disciplina dell'*enkráteia* e della scienza è positivo. È certo, comunque, che la felicità non dipende dal piacere come tale.

Analogo discorso va fatto anche per l'«utile».

Per la verità, chi legge gli scritti socratici di Senofonte trae l'impressione che Socrate identificasse il *bene* con l'*utile*. E anche Platone, sia pure su differente registro, attribuisce a Socrate l'identificazione del *bene* con il *giovevole*, e dunque con l'*utile*. Si spiega, pertanto, come molti interpreti abbiano considerato *utilitaristica* l'etica di Socrate e come abbiano dato le più disparate esegesi di tale utilitarismo.

In ogni caso, va ben messo in rilievo il fatto che l'*utile* di cui parla Socrate non ha nulla a che vedere con l'*utile* di cui parla il moderno utilitarismo, e coincide invece con il *bene*³³.

Se l'etica di Socrate fosse davvero utilitaristica nel senso moderno del termine, non si sfuggirebbe alla conclusione che, in ultima analisi, il *fondamento della vita morale per Socrate sarebbe l'egoismo*. In realtà, non è affatto così; ancora una volta, è il concetto di «*psyché*,» nel nuovo significato che tronca le innumerevoli discussioni su tale questione. Infatti, l'*utile* di cui parla Socrate è sempre (o prevalentemente) *d'utile dell'anima*; e l'*utile* del corpo a lui interessa solo *in funzione dell'utile dell'anima*.

Potremmo ulteriormente precisare che il parametro dell'utilità è dato non da altro che dalla *areté* dell'anima, ossia dalla *scienza* e dalla *conoscenza*.

In conclusione, rispetto al moderno significato di utilitarismo, che è in qualche modo sempre legato all'empirismo e al positivismo se non addirittura al materialismo, *l'utilitarismo socratico reca il segno opposto, e può essere correttamente compreso solo in connessione con la scoperta socratica dell'essenza dell'uomo come «psyché»*³⁴

In che cosa consiste la felicità e come si raggiunge

DIVERSO È IL DISCORSO che concerne la felicità, la greca *eudaimonía*.

Che Socrate tendesse al raggiungimento della felicità e che il suo filosofare volesse arrivare, in ultima analisi, a *insegnare agli uomini ad essere veramente felici* è fuori discussione³⁵.

Proprio nel momento in cui dovrebbe proporre la richiesta di una pena alternativa alla condanna a morte, Socrate capovolge la situazione, affermando che, per ciò che ha fatto, meriterebbe di essere mantenuto a pubbliche spese nel Pritaneo, ben più che il vincitore delle gare dei giochi olimpici, cui era riservato questo privilegio, e motiva la sua richiesta in questo modo:

Infatti, costui vi fa *credere felici*, e io invece vi faccio essere *felici*³⁶.

Socrate, dunque, è decisamente *eudemonista*: tutti i filosofi greci, d'altronde, furono *eudemonisti*. Un discorso etico che non sia in qualche misura eudemonistico in senso lato, è pensabile, del resto, solo a partire da Kant.

Ma dire che Socrate è eudemonista e che insegnava a raggiungere l'*eudaimonía* non significa nulla, finché non si precisi in che cosa egli additasse la felicità.

E anche per stabilire questo *occorre ancora una volta rifarsi alla «psyché» e alla sua «areté»*. La felicità non è data né dai beni esteriori né dai beni del corpo, bensì dai beni dell'anima, ossia dal perfezionamento dell'anima mediante virtù, che è conoscenza e scienza. Perfezionare l'anima con la virtù (con la conoscenza) significa per l'uomo, come si è

visto, attuare la sua più autentica natura, essere pienamente se stesso, realizzare il pieno accordo di sé con sé: ed è proprio questo che porta alla felicità.

La felicità è, ormai, *interamente interiorizzata*; è sciolta da ciò che viene dal di fuori e perfino da ciò che viene dal corpo, ed è *posta nell'anima dell'uomo*, e, dunque, è consegnata al *pieno autodominio dell'uomo*.

La felicità dipende non dalle cose e dalla fortuna, *ma dal logos umano e dalla interiore formazione che con il logos l'uomo può darsi*.

Ecco un passo del dialogo tratto dal *Gorgia*, in cui Platone riporta un pensiero squisitamente socratico, negando che potenza, ricchezza e onori possano rendere felici:

POLO - Evidentemente, o Socrate, neppure del Gran Re dirai di sapere che è felice!

SOCRATE - E direi semplicemente il vero, perché io non so come egli stia quanto a *interiore formazione* e quanto a giustizia.

POLO - Ma come? Tutta la felicità consiste in questo?

SOCRATE - Secondo me, sì, o Polo. Infatti io dico che chi è onesto e buono, uomo o donna che sia, è felice, e che l'ingiusto e malvagio è infelice³⁷.

Per converso, anche l'infelicità non viene dal di fuori, ma dal di dentro di noi: non gli altri ma *noi soltanto possiamo fare a noi stessi i più grandi mali*. Chi è buono ha nella sua bontà la maggiore difesa dal male, e nessuno lo può toccare. Si legge nell'*Apologia*:

A me Anito e Meleto non farebbero alcun danno, e nemmeno lo potrebbero, perché *io non credo che sia possibile che un uomo migliore riceva danno da uno peggiore*. Anito potrebbe condannarmi a morte, cacciarmi in esilio e spogliarmi dei diritti civili. Ma, queste cose, costui e forse altri con lui crederanno che siano grandi mali, mentre io non penso che lo siano. Io credo invece che sia un male molto più grande fare quelle cose che ora fa Anito, ossia cercare di mandare a morte un uomo contro giustizia³⁸.

E ancora:

A un uomo buono non può capitare nessun male, né in vita né in morte³⁹.

Ed ecco quali sono il bene e la felicità per Socrate:

Il bene più grande per l'uomo è fare ragionamenti sulla virtù e sugli altri argomenti intorno ai quali mi avete ascoltato discutere e sottoporre a esame me stesso e gli altri: una vita senza ricerca non è degna per l'uomo di essere vissuta⁴⁰.

L'immagine che Socrate costruisce di un possibile perfetto al di là consiste proprio in questo:

La cosa per me più bella sarebbe sottoporre a esame quelli che stanno di là, interrogandoli come facevo con questi che stanno qui, per vedere chi è sapiente e chi ritiene di essere tale, ma non lo è. [...] Il discutere e lo stare insieme con loro [per esempio Odisseo e Sisifo] e interrogarli, non sarebbe davvero il colmo della felicità?⁴¹.

Un ultimo punto va chiarito prima di chiudere questo argomento. Non solo la felicità non ha bisogno di nulla che venga *dal di fuori* dell'uomo, ma nemmeno *dal di sopra* dell'uomo. La virtù è autarchica e non ha bisogno di un premio nell'al di là. La virtù ha già in sé il proprio premio, appunto la felicità. *Virtù e felicità, in questo senso, coincidono; in ogni caso, senza virtù non può esserci felicità.*

All'uomo virtuoso non può capitare nulla di male, perché la virtù è la più radicale difesa contro ogni male. Con questa convinzione, egli bevve serenamente la cicuta e quindi affrontò la morte, perché era convinto che la morte uccide il corpo, ma non la virtù dell'uomo, ossia distrugge la vita fisica, non l'aver ben vissuto in senso morale.

Senofonte riferisce che alla fine della sua vita, quando già era stato condannato, e attendeva quindi la morte, Socrate, discutendo con Ermogene, affermava:

Non sai che fino a questo momento io non concederei a nessuno d'essere vissuto in maniera migliore e più piacevole di me?⁴².

Jan Patočka commenta il senso del termine felicità in Socrate nel modo che segue: «Poiché la vita non è spezzata dalla paura della morte, neanche dalla paura di ciò che uno può avere in vita, essa diviene una dimora unificata presso l'essenziale, cioè l'essere presso il fine. Essa raggiunge umanamente ciò che è buono nel vero senso della parola. E questa dimora presso il fine ultimo dell'uomo è la felicità. [...] Per questo, Socrate può dire di essere fermamente convinto che all'uomo nobile non può accadere nulla di male; dunque, la sorte a prima vista più tragica non può essere per lui infelicità»⁴³.

Lo stesso concetto, con altro tono, esprime anche Vlastos: «Se credi in ciò in cui crede Socrate, hai il segreto della tua felicità fra le mani. Niente di quello che il mondo può farti può renderti infelice. – Nella ricerca della felicità i più nobili spiriti dell'immaginario greco sono dei perdenti: Achille, Ettore, Alceste, Antigone. Socrate è un vincitore, come deve essere. Desiderando il tipo di felicità che desidera, non può perdere»⁴⁴.

L'amicizia e l'Eros secondo Socrate

CON SOCRATE ebbe inizio anche la riflessione filosofica intorno all'amicizia: una problematica, questa, su cui fiorirà, poi, tutta una letteratura, che va dal *Liside* e dal *Simposio* platonici a due interi libri dell'*Etica Nicomachea* (tanto per ricordare le opere di più cospicuo

significato), e che avrà grande fortuna anche nell'età ellenistica.

Stabilire quale sia stato il pensiero di Socrate al riguardo non è possibile, dato l'enorme dislivello fra quanto ci riferisce Senofonte e quanto Platone mette in bocca al nostro filosofo. È certo che le trattazioni platoniche, nella misura in cui utilizzano categorie metafisiche ignote a Socrate, non possono in alcun modo attribuirsi a Socrate; ma è anche probabile che Senofonte, dal canto suo, abbia molto semplificato il problema.

In ogni caso, da Senofonte si ricava chiaramente che Socrate contribuì notevolmente ad affinare il concetto di amicizia, *collegandolo al valore morale, ossia all'areté*.

L'amico vero è indubbiamente un bene grandissimo per gli uomini, e per acquistarsi buoni amici l'uomo non deve risparmiare alcun sacrificio.

Ma qual è l'amico vero?

Non è certamente colui che sa recarci vantaggi esteriori, in quanto, per esempio, è potente, famoso e ricco; è, invece, l'uomo virtuoso: l'uomo, cioè, che possiede quelle prerogative connesse all'*areté*, che sopra abbiamo esaminato, ossia l'uomo che è *capace di avere dominio su di sé*, che è *temperante* e che possiede le qualità che a queste si connettono.

Naturalmente, la condizione necessaria per poter conquistarsi amici buoni è *quella di diventare buoni noi stessi*: infatti, solo il buono può essere amico del buono. I malvagi fra loro non possono che essere nemici o prevalentemente nemici; e nemmeno può fiorire amicizia fra malvagi e buoni, appunto a cagione della loro disparità.

Insomma, anche l'amicizia viene riportata nella dimensione della *psyché* e fondata sull'*areté*. In questa precisa direzione Socrate coltivò le sue amicizie. Volle che i suoi seguaci fossero non già discepoli ma amici.

E a ben vedere, anche l'arte di Eros, ossia l'arte di amare, in cui egli vantava di essere particolarmente esperto, altro non era che la sua arte di «curare le anime».

Come abbiamo già sopra visto, proprio lui che si presentava come l'«amante», diventava invece l'«amato», perché mostrava in che cosa consistesse la vera bellezza, al di là della sua apparenza fisica⁴⁵.

Politica e metapolitica nel pensiero socratico

SOCRATE NON EBBE SIMPATIA per la politica militante, anzi sentì per essa una forte avversione. Nell'*Apologia*, come sappiamo, egli afferma addirittura che la partecipazione attiva alla vita politica gli era stata vietata dal suo «segno divino»⁴⁶. Egli criticò la prassi democratica, che affidava all'estrazione a sorte funzioni e oneri che avrebbero dovuto essere, invece, distribuiti sulla base delle competenze e del valore degli individui. Ma non per questo egli simpatizzò per gli oligarchici. E, in effetti, fu perseguitato sia dai democratici che dagli oligarchici, e per l'identica ragione, ossia perché egli non esitò mai a criticare le malefatte degli uni e degli altri; anzi, per opporsi all'ingiustizia, giunse a mettere addirittura in pericolo la vita.

Tuttavia, il suo insegnamento fu ben lungi dall'essere *apolitico*. L'orizzonte socratico restò quello della *polis* greca e addirittura quello della *polis* ateniese: infatti, soprattutto al servizio di Atene egli concepì e presentò tutto il suo magistero.

Pur non avendo partecipato alla vita politica, non c'è dubbio che Socrate tendesse alla formazione di uomini che nel modo migliore potessero poi occuparsi della cosa pubblica; e non c'è dubbio nemmeno sul fatto che la maggior parte dei suoi amici lo frequentasse proprio a questo scopo. Del

resto, sia Senofonte che Platone concordano nel rilevare la natura politica (nel senso greco, naturalmente) dell'insegnamento socratico.

Si potrebbe dire che, come il Socrate ironico affermò di sé che il dio volle che restasse privo di sapere ma che fosse capace di estrarlo maieuticamente dall'animo degli altri⁴⁷, così avrebbe potuto ben affermare che *il dio volle che non fosse politico (militante), ma lo volle capace di far politici gli altri*.

È chiaro, da quanto abbiamo fin qui detto, che il vero politico per Socrate non poteva che essere *l'uomo perfetto moralmente*, ossia che il politico doveva essere *politico nella dimensione dell'anima e capace di curare le anime degli altri*. Platone farà dire a Socrate che il «buon politico» ha da essere colui che si *prende cura dell'anima* degli uomini⁴⁸.

Il disimpegno di Socrate dalla politica militante diventerà nei Socratici minori disimpegno politico in generale. Invece Platone colse bene il senso della superiore politica, che, col suo magistero, Socrate svolse; ne raccolse il messaggio e lo portò alle conseguenze estreme. Già nel *Gorgia* egli, valutando la portata dell'opera educativa di Socrate, s'accorse che, a paragone, quella dei politici di professione era pressoché nulla e non esitò a mettere in bocca a Socrate questa dirompente affermazione:

Io credo di essere tra quei pochi Ateniesi, per non dire il solo, che tenti la vera arte politica, e il solo tra i contemporanei che la eserciti⁴⁹.

La rivoluzione della non-violenza

SULLE RAGIONI che meritano a Socrate la condanna a morte si è molto discusso. È chiaro che, su basi strettamente giuridiche e storiche, il reato imputatogli sussisteva: Socrate non credeva negli dèi della Città, e, inoltre, induceva altri a fare altrettanto. Ma è chiaro che, dal punto di vista morale, il giudizio si capovolge e i veri colpevoli risultano gli accusatori e i giudici.

Resta, in ogni caso, il fatto che *Socrate fu un rivoluzionario*, e che lo fu in *tutti i sensi*.

Ma i modi con cui le rivoluzioni si realizzano hanno luogo o con l'ausilio della forza e della *violenza*, oppure con la *non-violenza*. Ora Socrate non solo attuò questo secondo tipo di rivoluzione, ma ne fu altresì il teorico in modo chiarissimo, come risulta con evidenza da questo testo, dove, in risposta a Critone che lo invita a fuggire dal carcere per evitare l'esecuzione della pena di morte, Platone gli fa dire:

SOCRATE - Diciamo che, in nessun modo, di proposito, si deve compiere ingiustizia, oppure in qualche modo sì e in qualche modo no? Ovvero che mai il commettere ingiustizia non è né buono né bello, come convenimmo spesso anche in passato? Oppure tutti quei principi, sui quali eravamo d'accordo, si sono in questi giorni vanificati; e già da un gran pezzo, Critone, e per giunta uomini della nostra età, dopo aver discusso tra di noi con grande impegno, non ci accorgemmo che non c'era differenza fra noi e i bambini? Oppure la cosa resta assolutamente nel modo che allora si diceva, sia che la gente approvi sia che no; sia che noi dobbiamo soffrire mali più

gravi sia meno gravi di questi: in ogni modo il compiere ingiustizia è, per chi la compie, cosa cattiva e turpe? Diciamo così o no?

CRITONE - Lo diciamo.

SOCRATE - In nessun modo, dunque, si deve fare ingiustizia.

CRITONE - No, assolutamente.

SOCRATE - Dunque, neppure se si subisce ingiustizia si deve rendere ingiustizia, come, invece, crede la gente, perché per nessuna ragione si deve commettere ingiustizia.

CRITONE - Risulta che no.

SOCRATE - E allora? Si deve fare del male a qualcuno, Critone, o no?

CRITONE - Non si deve affatto, Socrate.

SOCRATE - E ancora, che faccia male a sua volta chi male ha subito, come dice la gente, è giusto o no?

CRITONE - Assolutamente no.

SOCRATE - Il far male agli uomini, infatti, non differisce in nulla dal fare ingiustizia.

CRITONE - Dici il vero.

SOCRATE - Dunque, né bisogna restituire ingiustizia, né bisogna far del male ad alcuno degli uomini, neppure se, per opera loro, si patisca qualsiasi cosa⁵⁰.

L'arma della sua rivoluzione non-violenta fu la *persuasione*: non solo nei confronti degli uomini, ma altresì nei confronti dello Stato. Messo a morte ingiustamente, gli fu offerta la possibilità di fuggire: egli respinse questa possibilità in modo categorico, perché la giudicò *violenta* contro le leggi.

Ancora Platone gli fa dire:

Non si deve disertare, né ritirarsi, né abbandonare il proprio posto, ma, e in guerra e in tribunale e in ogni altro luogo, bisogna fare quello che la Patria e la Città comandano, *oppure persuaderle* in che consiste la giustizia; invece *far uso di violenza non è cosa santa né nei confronti del padre, né nei confronti della madre, né tanto meno nei confronti della patria*⁵¹.

Senofonte dal canto suo ribadisce:

Preferì morire, rimanendo fedele alle leggi, anziché vivere, violandole⁵².

Una sola più alta forma di rivoluzione non-violenta conoscerà l'umanità dopo Socrate, quella dell'*agape*, dell'amore cristiano: ma, questa, alla greicità rimase totalmente sconosciuta, cosicché quella socratica resta la più alta che il mondo pagano abbia conosciuto.

In che senso Socrate va considerato un eroe

ABBIAMO GIÀ VISTO sopra come Socrate vada considerato un eroe in senso nuovo, vale a dire come colui che vince i mostri interiori che sono nell'uomo⁵³; e lo è certamente, come abbiamo chiarito nel precedente paragrafo, anche nel senso più comune del termine, ossia come colui che è morto per difendere un'idea, e quindi come un eroe nella dimensione della rivoluzione della non-violenza.

Su questo carattere di Socrate come eroe - per concludere la tematica trattata in questo capitolo - converrà prima leggere un passo di Nietzsche, in cui egli tenta una dissacrazione del personaggio, e poi i passi in cui Kierkegaard sostiene invece in modo mirabile la tesi opposta.

Dopo aver detto che Socrate è uomo volgare e astuto, che si è fatto forte mediante l'intelletto, dimostrando che i nobili non sapevano rispondere ai «perché», Nietzsche scrive: «Nel giudizio sulla sua morte: una specie di falsità, perché egli nasconde la sua volontà di morire; quindi, attira vergogna sulla sua patria. Ma allora più egoista che patriota»⁵⁴.

Kierkegaard nel suo *Diario* scrive all'opposto: «Socrate è l'unico "martire" in senso eminente, l'uomo più grande»⁵⁵.

E spiega il significato di essere eroe in questo modo: «In un certo senso il mondo è così astuto che anch'esso ha un vago sentore come il martire sia l'uomo più pericoloso. Perciò si parla tanto che non ci sono più martiri. Il mondo infatti teme quello sforzo, che un uomo sacrifichi la vita per la verità, ha paura di averlo tra i piedi: allora sfumerebbe tutta quell'astuzia del "fino a un certo punto". - Ma un entusiasta immediato non potrebbe diventare martire: cioè, anche se lo diventasse, il mondo protesterebbe e lo negherebbe. L'arte è quindi ora di trovar un martire riflesso, uno che con la consapevolezza più lucida tenda fin da principio al martirio, sfruttando tutte le occasioni (che altrimenti potrebbero servire per accaparrarsi i beni della terra) per ingranarsi talmente in tutto, che sia impossibile sbarazzarsi di lui... e poi egli muore martire. E una operazione lunga e difficile: resistere per anni e anni, unicamente per riuscire a cadere in modo che la verità ottenga decisiva vittoria. - È questo l'unico mezzo per disincantare gli uomini dall'autocompiacenza dell'"astuzia" umana. - Codesto martire io lo chiamerei la "spia della verità". - L'estremo potere che un uomo ha sugli altri è dir loro: "Va bene, voi riuscirete a uccidermi o a trattarmi in modo che voi stessi dovrete pentirvene"»⁵⁶.

Perciò Kierkegaard non esita ad affermare quanto segue: «Fuori dalla cristianità non c'è che Socrate. Tu, o natura nobile e semplice, tu eri veramente un riformatore»⁵⁷.

Ci sembra che i versi che Omero fa pronunciare ad Aiace⁵⁸ - nella splendida traduzione-ricreazione di Manara Valgimigli⁵⁹ - con cui Bartolone conclude il suo libro⁶⁰, possano esprimere la posizione spirituale di Socrate in modo addirittura esemplare:

Iddio padre, sgombra
da questa nebbia i figli degli Achei;
fai il sereno;

fa' che con gli occhi io possa vedere:
morire fammi, ma nella luce.

Socrate ha davvero cercato di far sgombrare dalla nebbia degli errori la mente degli Elleni e di vedere con i suoi occhi la luce della verità; e ha voluto morire nella luce della giustizia.

IX

LA DIMENSIONE DEL RELIGIOSO IN SOCRATE

Il dio socratico
e il significato del «daimónion»
come «segno divino»

Alcuni rilievi di carattere introduttivo

ANCHE LA PROBLEMATICAMENTE concernente la concezione del dio e del divino in Socrate era stata da noi ampiamente trattata nella nostra *Storia della filosofia antica*¹, con risultati che qui riprendiamo ampiamente, con alcuni approfondimenti e completamenti.

In primo luogo, mediante gli studi che abbiamo condotto nel frattempo, abbiamo pienamente compreso la ragione per cui su questa tematica troviamo notizie per certi aspetti molto più abbondanti in Senofonte che non in Platone, che pure ne riferisce non poche. Questa ragione sta nel fatto che, come vedremo, le concezioni espresse da Socrate sul dio e sul divino non hanno quel fondamento dottrinale di carattere ontologico e metafisico che Platone esigerebbe. Alla concezione della natura del dio come Intelligenza Platone – come abbiamo dimostrato nel nostro volume *Per una nuova interpretazione di Platone* – giunge in connessione con la discussione sul Bene come Principio primo, che è il supremo Intelligibile, da cui dipende la stessa Intelligenza del dio. Platone distingue, in altri termini, «il dio» in senso personale (*theós*) da «il divino» (*tò théion*) in senso impersonale, con una complessa dinamica, che viene presentata in particolare nei dialoghi maturi o tardi e in particolare nel *Timeo*². La stessa dimostrazione dell'esistenza del dio di cui si avvaleva Socrate viene ripresa da Platone solo nel *Filebo*, ma sviluppata e inclusa in una griglia di concetti metafisici assai complessi³.

Per questo motivo nei primi dialoghi di Platone non incontriamo se non alcuni aspetti della problematica teologica di Socrate, ossia perché molte delle cose che Socrate diceva sul dio poggiano prevalentemente su argomentazioni fondate su analogie e su riflessioni di carattere intuitivo; cosa, questa, che rispondeva invece pienamente alle esigenze della mentalità non filosofica di Senofonte.

Fra gli studi usciti su Socrate nel frattempo, soprattutto l'ultimo libro di Vlastos contiene pagine essenziali su questo argomento⁴. Prendendo una precisa posizione contro quegli studiosi che vorrebbero negare l'accettazione del soprannaturale da parte di Socrate, Vlastos scrive giustamente: «Non sprecherò tempo a confutare questi studiosi. Il fatto che stanno negando è attestato così saldamente nelle nostre fonti principali – gli scritti socratici di Platone e di Senofonte – che estirparlo da questi sarebbe una chirurgia che uccide il paziente»⁵. In effetti, «per il Socrate di Senofonte e di Platone, come per la grande maggioranza dei Greci, l'esistenza degli dèi è quasi altrettanto un “dato” quanto lo è quella del mondo fisico»⁶.

Socrate ha accettato in larga misura convinzioni sul dio e sul divino proprie del suo tempo, ma non in modo acritico; inoltre, pur partendo da

alcune concezioni del suo tempo, *le nuove idee da lui introdotte risultarono rivoluzionarie in quanto sovvertivano proprio alcune delle più diffuse concezioni di quel tempo*, come vedremo.

Ma poiché Socrate non disponeva di concetti ontologici e metafisici necessari per una trattazione della problematica del soprasensibile, su che cosa ha fondato, in ultima analisi, i suoi ragionamenti?

Vlastos ha risposto a questo problema, specificando in modo dettagliato e penetrante quanto già noi dicevamo, e sotto torneremo a ripetere: «A dire il vero, difficilmente Socrate avrebbe potuto isolare la sua fede religiosa dalle formidabili energie del suo intelletto critico. Ma per applicarle alla sua concezione degli dèi non aveva bisogno di abbandonare la sua ricerca etica per la fisica e la metafisica. Poteva pretendere dai suoi dèi requisiti non metafisici bensì etici. Gli ionicisti avevano razionalizzato la divinità rendendola naturale. Dall'interno della cornice soprannaturale che questi rifiutano, Socrate fa una mossa parallela. Razionalizza gli dèi rendendoli morali. *I suoi dèi possono essere sia soprannaturali che razionali in quanto sono razionalmente morali*. Questo, secondo la mia ipotesi, è il suo programma. Data la sua ossessiva concentrazione sull'etica, una *teologia naturale* non avrebbe potuto produrla. Ma poteva produrre, e lo fece, una *teologia morale*, indagando il concetto di dio non più di quanto era necessario per renderlo coerente con le sue teorie etiche, derivando dalla sua nuova visione dell'umana bontà norme che vincolavano gli dèi medesimi»⁷.

Pertanto, «se la conoscenza del bene e del male comporta la bontà morale in un uomo, deve comportare la stessa cosa in un dio. E dal momento che la saggezza del dio supera di gran lunga quella dell'uomo più sapiente, la bontà del dio deve superare in misura non meno grande quella dell'uomo più virtuoso. E dal momento che ritiene che la bontà in un uomo non possa mai causare del male a nessuno, è costretto a ritenere che *a fortiori* non possa farlo neanche la bontà di un dio: dal momento che il dio può solo essere buono, mai malvagio, il dio può solo causare il bene, e non può mai essere causa del male per nessuno, uomo o dio che sia»⁸.

Leggiamo un passo della *Repubblica* in cui Platone riprende il concetto-base del dio socratico, sia pure aggiungendovi alcune coloriture sue proprie:

- «Dio non è buono nell'essere, e non si deve anche dire in questo modo?».

- «E come no?».

- «Ma nessuna delle realtà buone è nociva. O no?».

- «Non mi sembra».

- «Ma, allora, ciò che non è nocivo, nuoce?».

- «In nessun modo».

- «E ciò che non nuoce, forse, fa qualcosa di male?».

- «Neppure questo».

- «E chi non fa niente di male, non dovrebbe neppure essere causa di alcun male?».

- «E come lo potrebbe?».
- «E allora, il bene è giovevole?».
- «Sì».
- «Dunque è causa di benessere?».
- «Sì».
- «Allora il bene non è causa di ogni cosa, ma è causa delle cose buone, mentre dei mali non è causa».
- «Assolutamente», rispose.
- «Dunque» dissi «dal momento che il dio è buono, non potrebbe essere causa di tutte le cose, come dicono i più; ma per gli uomini è causa di poche cose, mentre di molte non è causa. Infatti, per noi sono molto minori i beni rispetto ai mali; e dei beni non si deve dare la causa a nient'altro, mentre dei mali si dovrà cercare qualche altra causa, ma non il dio»⁹.

Si può certamente dire, con Vlastos, che per Socrate la più alta sapienza è di carattere etico e non teoretico, e che la sua concezione del dio è di carattere etico. Ma l'etica non poche volte raggiunge ciò cui mira la metafisica, ossia i valori supremi. E proprio questo è accaduto, secondo alcuni raffinati interpreti, a Kant, che ha toccato il fondo dei problemi dell'uomo nella *Critica della Ragion pratica*, più che nella *Critica della Ragion pura*.

Vale comunque, a nostro avviso, quello che Novalis esprime in un suo bellissimo pensiero contenuto nell'*Allgemeines Brouillon*: «Visione dell'intero mondo mediante il *senso morale* - deduzione dell'universo dalla *morale* - tutti i veri miglioramenti sono miglioramenti morali, tutte le vere invenzioni - invenzioni *morali* - progressi. (Meriti di Socrate)»¹⁰.

La posizione di Socrate nei confronti del problema teologico dal punto di vista storico e filosofico

IL PRIMO CAPO D'ACCUSA mosso contro Socrate nel processo riguardava esattamente l'atteggiamento che il filosofo aveva tenacemente mantenuto per tutta la sua vita nei confronti della credenza ufficiale negli dèi, e così suonava:

Socrate è reo di non credere negli dèi in cui crede la Città e di introdurre nuove divinità¹¹.

Evidentemente, dal punto di vista strettamente formale non si tratta di una accusa di *ateismo* (anche se poi in tribunale Meleto - che aveva presentato l'accusa - sostiene proprio questo, contraddicendosi)¹²; infatti, non può essere considerato «ateo» chi è reo di «introdurre nuove divinità», e in quanto tale è riconosciuto; piuttosto, con terminologia moderna, diremmo che si tratta di una accusa di *eresia* (di eresia nei confronti della religione di Stato).

La posizione di Socrate nei confronti del dio e del divino, dunque, non aveva obiettivamente nulla in comune con quelle dei Sofisti, alcuni dei quali sfociavano (mediatamente o immediatamente) nell'ateismo o nell'agnosticismo.

Ma per quale motivo Socrate respingeva la religione di Stato?

Gli ripugnava profondamente il pesante antropomorfismo, sia fisico sia morale, di tale religione.

Nell'*Eutifrone* platonico, al sacerdote che gli narra (a prova della propria sapienza nelle cose divine) le lotte, le contese e le ire di dèi contro altri dèi, Socrate espressamente dice:

Ma è proprio questa la ragione per cui sono accusato: perché, quando uno mi narra cose simili intorno agli dèi, duro fatica ad accettarle¹³.

Socrate riteneva assurdo l'antropomorfismo morale, e negava recisamente che agli dèi potessero venire attribuiti passioni, sentimenti e costumi umani contrari alla morale.

Fin qui, però, Socrate non è originale, perché già Senofane aveva denunciato, e in maniera veramente paradigmatica, l'errore antropomorfo della tradizionale concezione degli dèi in tutte le sue forme:

Agli dèi Omero ed Esiodo attribuiscono tutto ciò che per gli uomini è onta e vergogna: rubare, commettere adulterio, ingannarsi a vicenda¹⁴.

Sembra inoltre di poter ricavare, da vari accenni delle fonti, che Socrate - anche in questo caso reagendo contro il politeismo che era proprio della religione popolare - si sia avviato verso una concezione in certo senso unitaria del divino, anche se non escludeva la molteplicità di manifestazioni del divino stesso. Scrive al riguardo Maier: «Ch'egli abbia finito col considerare unica la potenza dominatrice dell'universo [...] è certo; ed è verosimile che all'occasione abbia contrapposto questa divinità unica ai molti dèi della fede popolare [...]. Ad ogni modo non si può attribuire a Socrate un monoteismo simile a quello che a noi è diventato familiare per opera della teologia cristiana e della filosofia moderna da quella determinata. Per le persone colte del suo popolo, nel campo del divino non esisteva opposizione tra unità e pluralità. Dietro ai molti si sentiva il Dio uno, ma tuttavia anche questa unità non si riusciva a immaginarla se non nella viva varietà del plurale. E la filosofia non faceva che confermare questo modo di vedere. Anche i filosofi monisti e singolaristi nella divinità e al di sotto di essa ammettevano una pluralità di forze naturali, considerandole del pari divinità e per lo più ponendole in relazioni determinate con gli dèi della religione popolare. Una figurazione di Dio rigidamente monoteistica è possibile soltanto quando Dio viene posto qualitativamente e dinamicamente affatto al di sopra del mondo: il che in suolo greco non avvenne. Il vero e proprio dualismo tra Dio e mondo rimase estraneo tanto alla religione dei Greci quanto alla loro filosofia. E una divinizzazione personificatrice così delle forze della natura come delle realtà e degli ideali etico-culturali era tanto più agevolmente possibile, in quanto mancava completamente al Greco il concetto personalisticamente accentuato della personalità, quale lo abbiamo noi. Certamente neppure

Socrate rispinse un politeismo di tal fatta»¹⁵.

Ma, anche per quanto riguarda questa tendenza a unificare il divino, pur mantenendo la molteplicità delle sue manifestazioni, Socrate ha un antecedente in Senofane.

Uno, Dio, sommo fra gli dèi e gli uomini,
né per figura né per pensiero simile agli uomini¹⁶.

La differenza sta solo nel fatto che Senofane concepiva Dio in chiave cosmologica; Socrate, come abbiamo già detto e meglio vedremo, lo pensa invece soprattutto in chiave etica.

Platone proseguirà in questa direzione, distinguendo, in modo assai complesso, negli ultimi dialoghi e in particolare nel *Timeo*, il Dio demiurgo dagli altri dèi, considerandoli come «dèi creati» (nella dimensione del semi-creazionismo, di cui sotto diremo). Di conseguenza, Platone tendeva a una unificazione della sfera degli dèi, considerando gli dèi creati come dipendenti dal Demiurgo, sia pure in modo tipicamente ellenico¹⁷.

Come abbiamo già sopra detto e conviene ribadire, Socrate, sulla base delle categorie della sua filosofia, non ha la possibilità di fondare teoricamente una concezione di Dio, ossia di indicarne la natura dal punto di vista ontologico. I Fisici identificarono il Divino col Principio cosmogonico, e in ogni caso Io interpretarono in funzione delle loro categorie cosmologiche; ma Socrate, che aveva respinto in blocco la filosofia della *physis*, non poteva, evidentemente, avvalersi di alcuna categoria che fosse desunta da tale filosofia. D'altro canto, non potendo disporre delle ulteriori categorie metafisiche, che solo con Platone verranno acquisite, era inevitabile che Socrate potesse parlare di Dio (se non esclusivamente, almeno prevalentemente) a *livello intuitivo*. Nei confronti del problema di Dio, in ultima analisi, Socrate ritrova la stessa difficoltà già incontrata a proposito del problema dell'anima: e come per definire l'anima egli, non essendo in grado di dire che cosa essa sia dal punto di vista ontologico, la caratterizzò in funzione delle sue operazioni, così fece anche a proposito di Dio e del divino. Egli desunse da Anassagora e da Diogene di Apollonia (e forse anche da Archelao)¹⁸ la nozione di Dio come *Intelligenza ordinatrice*, disimpegnandola, però, dai presupposti fisici su cui quella concezione si fondava in quei filosofi. Egli incentrò il suo discorso *sulle opere di Dio*, sostituendo alle motivazioni fisico-ontologiche, *motivazioni di carattere prevalentemente etico*, o comunque di genesi squisitamente morale, però a livello di puro *logos*.

Una interpretazione così innovativa e radicale del dio e del divino in senso etico *costituiva una vera e propria rivoluzione della fede dei Greci*, perché comportava la eliminazione pressoché totale degli dèi dell'Olimpo, con tutte le conseguenze che questo implicava. E se altri avevano già enunciato concetti di tal genere, vennero tollerati in quanto non li avevano diffusi nel modo in cui li diffuse invece Socrate (lo stesso Anassagora, che rischiò di essere condannato, corse tale rischio per i suoi stretti rapporti con i politici e la diffusione del suo pensiero fra essi). In effetti, Socrate venne accusato proprio per aver diffuso le sue concezioni, come Platone stesso gli fa dire:

Gli Ateniesi, a mio parere, se ritengono che uno eccella per il suo sapere, non si preoccupano gran che, purché egli non intenda far da maestro ad altri. Ma, se ritengono che uno,

essendo sapiente, sappia rendere anche altri sapienti come lui, allora si irritano, sia per invidia [...] sia per qualche altro motivo¹⁹.

Dio come Intelligenza finalizzatrice e come Provvidenza

MA VEDIAMO IN MODO DETTAGLIATO che cosa ci dicono le nostre fonti al riguardo. In effetti, vengono attribuite a Socrate concezioni che sono assai importanti sia in sé e per sé, sia per i cospicui sviluppi che esse avranno in epoca successiva.

Sulla concezione socratica del dio, come abbiamo detto, ci informa Senofonte, in alcuni passi dei *Memorabili* (soprattutto in due capitoli di grande spicco)²⁰, che la critica ha tormentato nel modo più inverosimile, mettendo in dubbio la veridicità e l'attendibilità di essi. In realtà, se adeguatamente letti e interpretati, essi lasciano chiaramente vedere le cifre del pensiero genuino di Socrate; e le ragioni per cui Platone non offre documenti paralleli così precisi sono state già da noi sopra chiarite.

In un primo passo, in cui viene riferito un dialogo che Senofonte afferma di avere udito personalmente fra Socrate e Aristodemo, è contenuta una vera e propria dimostrazione dell'esistenza di Dio, imperniata sui seguenti concetti.

1) Ciò che non è semplice opera del caso, ma risulta costituito in funzione di uno scopo e di un fine, postula una intelligenza che l'ha voluto e prodotto a ragion veduta.

2) In particolare, se osserviamo l'uomo, notiamo che ciascuno e tutti i suoi organi sono finalizzati in modo tale da non potere essere spiegati se non come opera di una intelligenza (di una intelligenza che ha espressamente voluto quest'opera).

3) Contro questo ragionamento non vale obiettare che tale intelligenza non si vede, mentre si vedono gli artefici di quaggiù che producono le loro opere; infatti, anche la nostra anima, ossia la nostra intelligenza, non si vede, eppure nessuno affermerebbe che per questo non facciamo nulla con la riflessione e con l'intelligenza, ma tutto a caso.

4) È possibile stabilire, sulla base dei privilegi che l'uomo ha rispetto a tutti gli altri esseri (struttura fisica più perfetta, e soprattutto il possesso dell'anima, ossia dell'intelligenza), che l'artefice divino ha cura dell'uomo in modo del tutto particolare.

5) Un'ultima riconferma di questa tesi Senofonte la trae dalla mantica.

Due caratteristiche specifiche di tale ragionamento rivelano i tratti tipici del socratismo: in primo luogo, il nesso che viene istituito fra Dio e la *psyché*, ossia fra Intelligenza divina e intelligenza umana; in secondo luogo, il forte antropocentrismo. In effetti, tutte le prove a favore del finalismo sono desunte dalla struttura del corpo, mentre è assente ogni considerazione di tipo cosmologico: l'uomo è visto come la più cospicua opera del dio e come l'essere di cui il dio più ha cura.

Ma leggiamo i passi che si riferiscono al primo punto:

- «E tu credi di avere un po' d'intelligenza?».

- «Interroga e risponderò».

- «E ritieni che altrove non esista affatto l'intelligenza,

soprattutto considerando che nel tuo corpo hai una piccola parte di terra, che pur è tanta, un'esigua parte d'acqua, che pur è tanta, e che il tuo corpo è stato messo insieme da qualcuno che ha preso dalla grande massa degli elementi una piccola parte di ciascuno? Se l'intelligenza non esistesse affatto, come puoi pensare che solo tu, per un caso fortunato, te la sei portata via, e che questi elementi, infiniti di numero e immensamente grandi, sono stati sistemati in bell'ordine, a quanto supponi, da una forza non intelligente?».

- «Già, per Zeus, perché non vedo chi ne ha il potere, come vedo chi produce le cose quaggiù».

- «Ma nemmeno *l'anima tua* vedi che ha il potere sul corpo, sicché, secondo il tuo ragionamento, puoi affermare di non compiere niente con la riflessione, ma tutto a caso»²¹.

Segue un elenco dei privilegi che l'uomo ha rispetto a tutti gli altri animali; come argomento ultimo viene messo in evidenza il grande dono dell'anima fatto dagli dèi agli uomini²², e a chiusura di tutto il discorso, infine, si legge:

- «Rifletti, o caro, continuò, che l'intelligenza ch'è in te governa il tuo corpo a suo piacere. Conviene quindi credere che pure la sapienza che sta nell'universo dispone le cose come le aggrada, e non che la tua vista possa distendersi per molti stadi, l'occhio di Dio, invece, sia incapace di scorgere tutto insieme, non che l'anima tua riesca a pensare alle cose di qui, a quelle d'Egitto o di Sicilia, la sapienza di Dio, invece, non sia in grado di prendersi contemporaneamente cura di tutto [...]»²³.

L'una e l'altra caratteristica (l'antropocentrismo e l'analogia Dio-anima umana, ossia Dio e intelligenza) ritornano, addirittura amplificate, in un altro passo dei *Memorabili*, che mette conto leggere per intero. Infatti, oltre che documento essenziale per la comprensione del pensiero socratico, esso costituisce anche un documento essenziale per la comprensione della originalità del pensiero di Socrate su questo punto, in quanto prosegue secondo una direzione inversa rispetto a quella seguita dal pensiero greco in generale, che è prevalentemente cosmocentrica e non già antropocentrica:

Non gli premeva di rendere i suoi amici abili a parlare, ad agire e fronteggiare una situazione: riteneva che, prima, dovessero avere un retto sentire. Infatti, quanti, privi del retto sentire, erano in grado di far tutto ciò, riteneva fossero ingiusti e più abili a compiere il male. E cercava in primo luogo di dare ad essi idee giuste intorno agli dèi. Altri ha assistito e poi riferito le sue conversazioni con taluni su questo punto: io fui presente quando tenne con Eutidemo questa discussione:

- «Dimmi, gli chiese, o Eutidemo, t'è mai accaduto di pensare con quanta premura gli dèi hanno preparato agli uomini il necessario?».

- «Mai, per Zeus», rispose quello.
- «Eppure, sai che la nostra prima e fondamentale necessità è la luce che gli dèi ci concedono?».
- «Certo: se non l'avessimo, saremmo simili a ciechi con tutti i nostri occhi».
- «Abbiamo anche bisogno di riposo: ed essi ci offrono la notte come ristoro dolcissimo».
- «Anche di questo s'ha da essere grati, e molto».
- «Inoltre, il sole col suo splendore illumina le varie ore del giorno e tutte le altre cose, mentre la notte con le sue tenebre è scura; e allora non fanno essi brillare le stelle, che ci rischiarano le ore della notte, e ci permettono di compiere molte operazioni, per noi indispensabili?».
- «E così», disse.
- «E la luna, poi, ci fa conoscere non solo le parti della notte, ma anche del mese».
- «Senz'altro».
- «E siccome abbiamo bisogno di cibo, il farcelo crescere dal suolo e il darci stagioni adatte a procurarci in grande quantità ogni specie di cose non solo necessarie, ma anche dilettevoli?».
- «Pure questo è un segno d'affetto verso gli uomini».
- «E il darci l'acqua di sì grande valore che fa nascere e crescere, insieme alla terra e alle stagioni, quanto ci è utile, e ci nutre, e, mischiata ai cibi, li rende più digeribili, più sani, più graditi: e, in vista del nostro assoluto bisogno, il darcene in così grande abbondanza?».
- «Anche questo è segno d'una provvidenza».
- «E l'averci donato il fuoco, che ci difende dal freddo, che ci difende dalle tenebre, che ci aiuta in ogni arte e in tutto quanto gli uomini si procacciano per propria utilità? Che, certo, per riassumere tutto in una parola, senza il fuoco gli uomini non si procurano niente che abbia valore per la vita».
- «Anche questo è una prova segnalata d'amore per gli uomini.
- «E che il sole dopo la rivoluzione invernale avanzi maturando certi prodotti e seccandone altri, di cui è passato il tempo, e, fatto ciò, non continui più ad accostarsi ma torni indietro, badando a non rovinarci con un calore eccessivo, e, quando poi, allontanandosi, ha raggiunto il punto, che, se andasse più lontano, ci rattrappiremmo indubbiamente tutti pel gelo, compia una nuova conversione e cominci ad avvicinarsi e si volga in quella parte del cielo in cui, più che in altra, possa esserci utile?».

- «Per Zeus, anche questo par sia fatto proprio per l'utilità degli uomini».

- «E poi, siccome evidentemente non potremmo sopportare né il caldo né il freddo, se venissero all'improvviso, il fatto che il sole ci si avvicini a poco a poco, e, così, a poco a poco s'allontani, sicché senza accorgercene ci troviamo nelle punte massime dell'uno e dell'altro?».

- «Io, disse Eutidemo, mi sto già chiedendo se gli dèi non abbiano nessuna occupazione fuorché la cura degli uomini: l'unico ostacolo è che pure gli altri animali partecipano di questi beni».

- «E non è chiaro, riprese Socrate, che anch'essi esistono e crescono per l'uomo? C'è una creatura, che, quanto l'uomo, trae profitto dalle capre, dalle pecore, dai buoi, dai cavalli, dagli asini e dagli altri animali? Molto maggiore, secondo me, che dai prodotti del suolo - e, in realtà, da questi non meno che da quelli si ricavano alimenti e guadagni. Molti, è vero, non usano come cibo i prodotti della terra e si nutrono di latte, di formaggio, di carne che provvedono loro le greggi: ma tutti addomesticano e domano gli animali utili e se ne servono come aiuto in guerra e in altri lavori».

- «Convengo anche in ciò, disse, perché vedo che molti animali, di gran lunga più forti di noi, gli uomini li sanno rendere così docili da fame quel che vogliono».

- «Inoltre, siccome ci sono tante cose belle e utili, ma differenti l'una dall'altra, l'aver donato agli uomini sensi adatti a ciascuna, grazie ai quali godiamo di tutto ciò che è buono? E l'aver piantato in noi la ragione che ci permette di giudicare dell'utilità dei vari oggetti percepiti, aiutandoci col ragionamento e la memoria, e di escogitare molti mezzi per godere i beni ed evitare i mali? E averci dato la facoltà di esprimerci, mediante la quale prendiamo parte a tutti i beni, insegnandoli gli uni agli altri, e li mettiamo in comune, e fissiamo leggi e amministriamo stati?».

- «Mi pare davvero, Socrate, che gli dèi si prendano grande cura degli uomini».

- «E poi, data la nostra incapacità di prevedere quel che ci gioverà nel futuro, soccorrerci anche in questo, rivelando, a chi li interroga, l'esito delle diverse cose mediante la divinazione e insegnando pure i mezzi migliori per riuscire?».

- «Te, poi, o Socrate, par che trattino in modo anche più affettuoso degli altri, se ti preannunziano come devi o non devi agire, senza che li consulti».

- «E che dica il vero, potrai conoscere anche tu, se, invece di attendere che gli dèi ti si svelino nelle forme visibili, ti contenti di vedere le loro opere per venerarli e onorarli. Rifletti che essi stessi mostrano di volere così: infatti, gli altri che ci largiscono i beni, non ce ne largiscono nessuno comparendoci davanti, e

anche il dio che ordina e tiene unito l'universo, sede di ogni bellezza e di ogni bene, che sempre offre, a chi ne ha bisogno, le cose intatte, sane, immuni da vecchiezza, pronte a servire con maggior sveltezza del pensiero e senza fallo, questo dio, dico, si manifesta nel produrre opere tanto grandiose, ma non si manifesta nel governarle. Rifletti pure che il sole, esposto, come pare, agli occhi di tutti, non si lascia guardare minuziosamente dagli uomini, ma se qualcuno ha l'audacia di fissarlo, gli toglie la vista. Anche i ministri degli dèi troverai che sono invisibili: il fulmine, lo sappiamo bene, scende dall'alto e prevale su tutto ciò in cui si imbatte, ma non lo si vede venire, né irrompere né scomparire: neppure i venti si vedono, ma i loro effetti ci sono manifesti e, insieme, avvertiamo il loro avvicinarsi. Infine, l'anima dell'uomo, la quale partecipa, se mai altra cosa umana, del divino, ha un indubbio dominio in noi; ma certo non si vede, neppure essa. Riflettendo su tutto ciò, non si deve disprezzare l'invisibile, ma riconoscerne la potenza dagli effetti e onorare la divinità»²⁴.

Ora, che questi pensieri nella loro sostanza risalgano effettivamente a Socrate può ritenersi per certo: Platone e lo stesso Aristotele ci forniscono puntuali riprove, anche se in modo indiretto²⁵. Del resto, anche in questo caso, il rapporto fra il «prima» e il «dopo» Socrate risulta illuminante. Prima di Socrate solamente Diogene di Apollonia (svolgendo il pensiero di fondo di Anassagora) aveva sostenuto una concezione teleologica dell'universo²⁶; tuttavia, per Diogene l'Intelligenza ordinatrice che tutto governava era l'*aria* (la stessa anima era aria) e tutto il suo discorso era di carattere fisico-cosmologico. Socrate si ispirò verosimilmente al discorso di Diogene, ma ne eliminò radicalmente la fondazione fisico-cosmologica e impresse ad esso la nuova direzione, come abbiamo veduto. Egli parlò del dio e degli dèi semplicemente in termini di «intelligenza», «attività finalizzatrice» e «provvidenza», procedendo nel suo discorso in modo puramente intuitivo o per via di analogie, come sopra dicevamo.

Tuttavia Socrate non fu in grado di dire non solo che cosa sia l'intelligenza in sé, ma non fu in grado di stabilire neppure il preciso statuto ontologico del fine, e, per conseguenza, non poté dare un senso se non generico a quella cura o provvidenza che il dio ha per gli uomini. Il lavoro di Platone e di Aristotele consisterà appunto nel dar fondamento a queste intuizioni, e nel ripensare a fondo tale problematica in ottica metafisica, tuttavia senza portare fino in fondo certe intuizioni di Socrate²⁷.

Alcuni interessanti accenni alla problematica della creazione delle cose da parte degli dèi

GIÀ NEI PASSI SOPRA LETTI, più volte si fa cenno a un'attività produttrice del dio e degli dèi, che operano in funzione dell'intelligenza; ma conviene leggerne uno che parla espressamente dell'artefice divino. Senofonte, narrando di un colloquio di Socrate con Aristodemo sull'attività dell'intelligenza e della provvidenza divina, e delle opere da esse prodotte, ci dice:

- «[...] Tutto questo, che è fatto in maniera tanto

provvidenziale, dubbi forse che sia opera del caso o di un'intelligenza?».

- «No certo, per Zeus, rispose; a chi osserva in tal modo, ciò appare senza dubbio dovuto all'attività d'un artefice sapiente e amante degli uomini».

- «E aver infuso l'amore di generare, aver infuso nelle madri l'amore di nutrire figli, in questi un desiderio grandissimo di vivere e un timore grandissimo della morte?».

- «Senz'altro anche ciò conviene all'attività di uno che ha deliberatamente voluto l'esistenza di esseri viventi»²⁸.

Qui Socrate parla di un «creazionismo», sia pure in forma molto indeterminata, e tuttavia significativa.

Vari interpreti hanno evitato di affrontare il problema, oppure, rimanendo vittime di forti «pre-giudizi», lo hanno pressoché azzerato. Proprio riferendosi a questo passo di Senofonte Wilamowitz-Moellendorff scriveva: «Da ciò non si può dedurre uno Zeus creatore degli uomini e della terra, né un concetto di Dio creatore, né il concetto di creazione del cielo e della terra. Perfino per gioco gli Elleni hanno detto di raro qualcosa di questo genere. La rozza rappresentazione di una creazione dal nulla urtava contro l'antica pietà tradizionale, che non ha mai misconosciuto nella natura la rivelazione increata di Dio, e dunque la divinità stessa, fino a che essi rimasero veri Elleni»²⁹.

Insomma, non sarebbe possibile parlare di «creazione» in nessun senso, in riferimento ad autori greci, se non andando contro il modo di pensare dei Greci stessi.

Invece, è proprio questo andare *contro il modo tradizionale di pensare degli Elleni* che si riscontra nella concezione teologica di Socrate.

Naturalmente, queste tracce embrionali del concetto di creazione restano ben distanti dal creazionismo in senso biblico; e comunque ci sono. Solo Platone riprenderà e svilupperà negli ultimi dialoghi – come per esempio nel *Sofista* e nel *Politico*, giungendo al vertice nel *Timeo* – questo concetto³⁰.

In effetti, Platone parla proprio di una attività demiurgica intesa addirittura come un «portare dal non-essere all'essere»³¹, pur intendendo il *non-essere* non in senso biblico (ossia come il nulla), bensì come principio materiale disordinato e caotico, e l'essere come il disordine fatto passare nella forma dell'ordine. Platone dice espressamente che il Demiurgo produce l'universo, i viventi, i vegetali, i minerali e addirittura gli elementi primi, ossia acqua, aria, terra e fuoco³². Il Demiurgo opera sul principio materiale e caotico (non-essere in senso ellenico) per realizzare il mondo ideale in funzione del Bene, nel migliore dei modi possibili, avvalendosi – come di strumento mediatore – della matematica, ossia dei numeri, dei rapporti numerici e delle strutture geometriche (triangoli e corpi geometrici regolari)³³.

Ma anche questa complessa opera del Demiurgo presentata da Platone è un «semi-creazionismo» rispetto al creazionismo in senso assoluto espresso dalla formula che si ricava dal testo biblico (*creatio ex nihilo*).

Rimandiamo il lettore interessato a questa problematica al nostro volume *Per una nuova interpretazione di Platone*, in cui forniamo un'ampia trattazione e tutta la necessaria documentazione³⁴. Qui ci interessava solamente indicare gli spunti già presenti nel pensiero di Socrate, sia pure,

come dicevamo, in maniera del tutto embrionale e assai generica, ma molto interessanti per la loro novità, e smentire le affermazioni fatte da Wilamowitz e con lui da altri.

Il «daimónion» di Socrate

SEMPRE NEL CAPO D'ACCUSA principale mosso contro Socrate (ossia in connessione all'accusa di non credere negli dèi in cui crede la Città, e anzi a riprova della medesima), si asseriva che Socrate introduceva «nuovi *daimónia*», che gli accusatori intendevano senz'altro come nuove «divinità».

La terminologia indica in modo chiaro che gli accusatori si riferivano al fatto che Socrate, ripetutamente, aveva asserito di avvertire in sé, in determinate circostanze, un fenomeno divino e soprannaturale, che egli chiamava appunto *daimónion*.

Che cos'è questo *daimónion*?

Platone fa dire a Socrate nell'*Apologia*:

Potrebbe sembrare che sia assurdo il fatto che io, in privato, consigli queste cose [*scil.* esorti ad aver cura dell'anima], andandomene attorno, e che mi dia tanto da fare, e che, invece, in pubblico non osi, salendo sulla tribuna per parlare alla folla, dare consigli alla Città per quello che è il vostro interesse. La causa di questo fatto è quello che mi avete sentito dire molte volte e in vario modo, ossia che in me si manifesta qualcosa di divino e di demonico, quello che anche Meleto, facendo beffe, ha scritto nell'atto di accusa. Questo che si manifesta in me fin da fanciullo è come una voce che, allorché si manifesta, mi dissuade sempre dal fare quello che sono sul punto di fare, e invece non mi incita mai a fare qualcosa³⁵.

Platone ripete questo concetto ogni qual volta chiama in causa il *daimónion* socratico: si tratta di un «segno» (*seméion*) o una «voce» (*phoné*) che Socrate espressamente diceva essere voce divina, cioè voce che proveniva a lui dal dio³⁶.

Anche Senofonte dice la stessa cosa; però discorda da Platone in quanto ritiene che il *daimónion* dicesse a Socrate non soltanto ciò che *non doveva fare*, ma altresì, positivamente, ciò che *doveva fare*, ma in questo errava per i motivi che più avanti spiegheremo³⁷.

È chiaro che il *daimónion* era giudicato da Socrate (sia pure in quella dimensione dell'*ironia ambivalente*), una sorta di *divina rivelazione* a lui concessa, una sorta di privilegio del tutto eccezionale elargitogli dalla divinità; insomma, una esperienza che, in qualche modo, trascendeva i limiti ristretti dell'umano.

Gli interpreti sono rimasti, per lo più, assai sconcertati e hanno dato del *daimónion* socratico esegesi disparate. Qualcuno ha creduto di poter recidere la questione in tronco, riducendola a una invenzione ironico-poetica; altri hanno inteso questa peculiarissima esperienza socratica in chiave, per così dire, psicologica (se non addirittura psichiatrica), cioè come un fatto di natura psicopatica; altri, più moderatamente, lo hanno ridotto alla voce della coscienza, o al sentimento etico del conveniente; o anche a quel modo di sentire che pervade il genio; e gli esempi si potrebbero moltiplicare, fino a giungere alle moderne interpretazioni in

chiave psicoanalitica o ispirate alla psicoanalisi. In tutti questi casi si tratta, in prevalenza, di studiosi che non credono al fatto religioso e lo risolvono e dissolvono in maniera positivistica o razionalistica o psicologistica o psicoanalitica, e che, per conseguenza, travisano in maniera irreparabile quanto di peculiare c'è nell'esperienza del *daimónion* in un uomo come Socrate, che aveva una profonda fede nel divino.

Innanzitutto è da rilevare che *daimónion* è un neutro, che quindi – su questo hanno ragione di insistere gli interpreti di estrazione positivistica o razionalistica – non indica un essere personale, una specie di *dèmone*, bensì un *fatto o evento o fenomeno divino*: in effetti mai, né in Platone né in Senofonte, il *daimónion* è detto *demone in senso personale*, ma è detto «segno» e «voce divina» in senso impersonale.

Precisato questo, tuttavia, è necessario rilevare quanto segue.

a) Espressamente Socrate, nell'*Apologia* di Platone, mette in connessione il «segno divino» con i *dèmoni*, spiegando che, nella misura in cui egli crede a «cose demoniche», crede ai *dèmoni*, e quindi agli *dèi*, da cui i *dèmoni* derivano³⁸.

b) Inoltre, altrettanto espressamente, egli lo mette in connessione con il dio stesso, dicendo senza possibilità di equivoci che il segno e la voce che sentiva dentro di sé erano un segno del dio e una voce del dio³⁹.

Orbene, tutta la greicità ha ritenuto i *dèmoni* intermediari fra gli *dèi* e gli uomini, ed è altamente probabile, per non dire certo, che questa fosse anche la credenza di Socrate. Per il pensiero dei Greci (anche se non per l'antica mitologia) non era facilmente pensabile un contatto o un rapporto *immediato* di Dio con l'uomo, e la concezione pluralistica del divino, che, come abbiamo veduto, anche Socrate condivise, portava di per sé a pensare il rapporto fra il dio e l'uomo tramite la mediazione dei *dèmoni*.

Il «segno divino» poteva dunque essere inteso come proveniente a Socrate tramite un *dèmone*; tuttavia, egli evita questa parola e non è del tutto corretto tradurre senz'altro *daimónion* con *dèmone*, in quanto, così facendo, si esplicita ciò che da Socrate è volutamente lasciato nell'indeterminato. Egli, infatti, ha preferito attenersi a ciò che sentiva in sé e qualificare come divino questo fenomeno, senza approfondire il modo con cui esso avveniva e per quale mediazione.

In conclusione, il *daimónion* fu inteso da Socrate come un fatto fuori dell'ordinario e di natura sovrumana. Per capirlo è indispensabile collegarlo a due fattori: in primo luogo, alla religiosità socratica, che fu di eccezionale intensità; in secondo luogo, alla concezione socratica del Dio-providenza.

Da Senofonte, come abbiamo visto sopra, noi apprendiamo come il dio abbia disposto le membra dell'uomo in funzione del bene dell'uomo e come abbia ordinato l'intero universo e le sue parti in funzione, ancora una volta, del bene dell'uomo.

Da Platone si ricava, inoltre, che il dio, oltre a una cura generica per tutti gli uomini, ha una cura particolare per *l'uomo-buono* (si badi: non per ogni singolo uomo – tesi, questa, che rimase estranea alla greicità – ma solo per il singolo uomo virtuoso). È naturale, dunque, che Socrate intendesse la propria esperienza del *daimónion* in questa ottica: si trattava, a suo avviso, di un particolarissimo segno con cui, a lui che tendeva con tutte le sue forze al bene, in certe occasioni, la divinità provvidente additava la via giusta, o, meglio, gli impediva di seguire la via sbagliata.

Ma c'è ancora un punto essenziale da chiarire ai fini di una corretta comprensione del *daimónion*, ossia l'ambito in cui, propriamente, si colloca la sua influenza.

Che cosa rivela esattamente la «voce divina»

IN PRIMO LUOGO, è da rilevare che il *daimónion* non ha nulla a che vedere con l'ambito delle verità filosofiche: la «voce divina» non rivela affatto a Socrate la «sapienza umana», né gli suggerisce alcuna delle proposizioni generali o particolari della sua etica. Per Socrate i principi filosofici traggono per intero la loro validità dal *logos* e non da divina rivelazione: gli atteggiamenti profetici di Pitagora, di Empedocle o anche di Parmenide sono quasi del tutto estranei al nostro filosofo.

Escluso l'ambito della filosofia ed escluso altresì l'ambito della stessa scelta etica di fondo, ossia la scelta della virtù e della cura dell'anima, non rimane che l'ambito delle azioni e degli eventi particolari della vita di Socrate. Ed è esattamente a questo ambito che tutti i testi sul *daimónion* socratico a nostra disposizione sembrano rimandare. Il segno divino di volta in volta impediva di fare determinate azioni (di andarsene da un luogo, di attraversare un fiume, di accogliere nella cerchia dei discepoli determinate persone); e il non fare quelle azioni risultava poi essere di grande vantaggio. Il più consistente dei divieti fatti a Socrate dalla voce divina fu senza dubbio quello cui già abbiamo accennato, di non occuparsi di politica militante. E il vantaggio che Socrate ebbe dall'ubbidire a tale voce è espressamente rilevato nell'*Apologia* nel modo che segue:

È appunto questo *daimónion* che mi distoglie dall'occuparmi di affari politici. E mi pare che faccia molto bene a distogliermi. Infatti, voi sapete bene, cittadini ateniesi, che se io da tempo avessi intrapreso la carriera politica, da tempo sarei morto, e non sarei stato di giovamento a voi e neppure a me⁴⁰.

Un passo di Senofonte ci aiuta a cogliere perfettamente questo punto che stiamo discutendo e a concludere:

Quanto a diventare costruttore, fabbro, contadino, reggitore di popoli, o studioso di queste attività, o esperto nel calcolo, nell'economia, nella strategia, tutte queste materie egli riteneva che si apprendono con la sola forza dell'ingegno umano: *ma quel che v'ha di più importante in esse, diceva che gli dèi se lo sono riservato per loro e, quindi, non è affatto manifesto agli uomini*. In realtà, a colui che ha coltivato a regola d'arte un campo non è manifesto chi ne coglierà i frutti; a colui che ha costruito bene una casa, non è manifesto chi l'abiterà; al comandante non è manifesto se gli gioverà il comando, né allo statista è manifesto se gli gioverà essere a capo dello Stato; a chi ha sposato una bella donna per godere non è manifesto se soffrirà per causa sua, né a chi s'è procurato parentele potenti in città è manifesto se per quelle sarà espulso dalla patria. Pertanto, coloro che nessuna di queste cose ritenevano in potere della divinità, bensì tutte in potere dell'umano ingegno, diceva che erano folli: così pure diceva folli quanti chiedevano all'oracolo quello che gli dèi hanno concesso agli uomini di risolvere mediante lo studio [...] oppure quel che è possibile sapere ricorrendo al calcolo, alle misure, ai pesi⁴¹.

Dunque, il daimónion, con i suoi divieti, rendeva manifesto a Socrate qualcosa che *rientrava in quel tipo di sapere che gli dèi si erano riserbati per loro*, e che talora rivelavano mediante gli oracoli; e, dunque, il daimónion era inteso da Socrate come una sorta di *oracolo interiore*, con tutte quelle implicanze che sopra abbiamo chiarito.

Rapporti fra la teologia e l'etica di Socrate

ABBIAMO VISTO che il fenomeno del *daimónion*, che è di carattere squisitamente religioso, non intacca per nulla l'autonomia della sfera della filosofia socratica fondata sul puro *lógos*. Questo vale per il metodo dialettico, per la concezione dell'uomo come anima e per l'esortazione alla cura dell'anima e quindi per l'etico socratica in generale e in particolare.

L'etica socratica, nei suoi fondamenti e nelle sue grandi tesi, non è *teonoma*, e quindi non deriva la sua validità dall'essere un «comando», ossia un volere divino: essa si fonda invece, come abbiamo con ampiezza sopra veduto, in modo del tutto autonomo, su quella che, per Socrate, costituisce l'essenza dell'uomo, ossia sulla *psyché* intesa come intelligenza, in particolare e sui valori stessi delle cose in sé e per sé.

Abbiamo anche veduto come l'etica socratica sia mantenuta autonoma anche nei confronti della questione dell'immortalità dell'anima: i valori morali si impongono in quanto tali, a prescindere dal fatto che l'anima continui a vivere o no dopo la morte del corpo. Si capisce, pertanto, che, per Socrate, come il dio non interviene nella fondazione dell'etica, così non interviene neppure con premi o castighi né in questo mondo, né nell'altro mondo. Dice molto bene a questo proposito il Maier: «[...] alla divinità non tocca neppure il compito d'assicurare una congrua corrispondenza tra merito morale e felicità, e d'instaurarla dall'esterno coi suoi mezzi. La felicità è infatti per Socrate qualche cosa di profondamente interiore che ha la sua origine e la sua patria nell'anima dell'uomo: risiede nella vita morale medesima. Il buono reca a se medesimo la propria ricompensa, il malvagio il proprio castigo»⁴².

Ma allora - si chiederà il lettore - come si può conciliare, da un lato, tutto questo con la concezione socratica della divinità, che è concepita e interpretata sostanzialmente come Intelligenza provvidente? E, d'altro canto, non contraddice questo ordine di pensieri la ferma convinzione socratica che il dio si prenda cura particolare della causa dei buoni e, al limite, che giunga addirittura a mandare a lui il segno demonico?

La risposta è semplice. I valori morali non sono creati e imposti dalla divinità; però sono *valori supremi, e, come tali, sono riconosciuti anche dalla divinità, e si impongono quindi agli stessi dèi*. Pertanto ben si spiega come il dio, pur non essendo autore dei valori morali, sia protettore di essi. Insomma: i valori morali *non sono tali perché voluti dal dio, ma proprio per la loro intrinseca, oggettiva perfezione, hanno dal dio la massima considerazione*, come viene dimostrato in modo perfetto nell'*Eutifrone* platonico⁴³.

Tutto questo spiega perfettamente il pensiero di Socrate (che, come abbiamo detto, di primo acchito può parere anomalo e contraddittorio) che la divinità non abbia cura *in generale di tutti gli uomini*, ma che si prenda cura *solo dell'uomo virtuoso in modo particolare*. Dice Socrate ai suoi giudici nell'*Apologia di Socrate* di Platone:

Ebbene, anche voi, giudici, bisogna che abbiate buone

speranze davanti alla morte, e dovete pensare che una cosa è vera in modo particolare: che a un uomo buono non può capitare nessun male, né in vita né in morte. Le cose che lo riguardano non vengono trascurate dagli dèi⁴⁴.

In nessun testo a nostra disposizione si accenna a un interesse e a una cura degli dèi per *ogni singolo uomo*, e meno che mai a una cura degli dèi per il singolo uomo che cammini fuori della retta via al fine di ricondurvelo.

Dunque, la divinità interviene solo a favore del singolo che incarna la virtù, perché è attratta, per così dire, dall'assolutezza del valore che egli incarna, quasi per una legge di comunanza del simile con il simile, ma non per un fattivo atto di amore quale è proprio, per intenderci, del Dio cristiano. Infatti, l'amore del Dio cristiano non ha affatto proporzione con il valore delle nostre azioni, ed è quindi caratterizzato dalla totale gratuità del puro donare.

Se così è, se cioè la divinità si occupa in modo speciale del singolo non in quanto uomo singolo ma in quanto uomo buono, è anche vero l'inverso: è vero, cioè, che *l'uomo non ha bisogno dell'aiuto della divinità per essere buono*. La cura speciale della divinità per l'uomo buono è un conseguente (ossia un effetto) e non un antecedente (ossia una condizione) del suo essere buono. È esatto, pertanto, quanto Maier ha scritto: «Per Socrate l'autarchia morale continua ad esser l'ultima ancora d'ogni brama di felicità e d'ogni confidenza nella vita; né gli passa per la mente di cercare nell'attaccamento religioso alla divinità e nell'aiuto divino un saldo appoggio per l'uomo bisognoso di liberazione e di salvezza. La vita morale è essa medesima salute e liberazione. L'ottimismo socratico, non bisogna dimenticarlo, si fonda completamente sul sentimento morale, e la fede socratica è nella sua base più profonda fede morale. Insomma, la "filosofia" di Socrate è e rimane evangelo dell'al di qua»⁴⁵.

Il «daimónion» come una delle figure emblematiche dell'ironia socratica nella sua ambivalenza

PER CONCLUDERE sulla problematica discussa nel presente capitolo, riteniamo opportuno riprendere e chiarire in modo dettagliato un punto particolare, ossia il nesso strutturale del *daimónion* con l'«ironia» in quanto cifra emblematica del socratismo.

Abbiamo sopra già rilevato come il *daimónion* mandasse a Socrate solamente messaggi *in negativo*: gli indicava solamente *ciò che non doveva fare*, dissuadendolo dal fare ciò che era in procinto di fare.

Abbiamo anche già ricordato che Senofonte dice il contrario:

- Te, poi, Socrate, pare che gli dèi trattino in modo anche più affettuoso degli altri, se ti preannunciano ciò che devi o non devi fare, senza che li consulti⁴⁶.

- Il dèmone gli indicava in precedenza ciò che dovesse o non dovesse fare⁴⁷.

In realtà, Senofonte non comprende il tipo di messaggio del segno divino socratico, per lo stesso motivo per cui non comprende l'ironia socratica in quella dimensione «ambigua» e in quella strutturale «ambivalenza», di cui

abbiamo sopra parlato con ampiezza⁴⁸, e di cui il *daimónion* è una delle forme più significative in cui si manifesta.

Vlastos ha ben rilevato che il *daimónion* manda a Socrate i suoi segni in modo diretto o indiretto (sia pure in negativo) *stimolando la sua ragione a fare la giusta scelta*: «Non c'è un solo testo platonico in cui Socrate dica o sottintenda che il dio non solo gli fa sentire "la voce" ma gli fa anche discernere la giusta interpretazione del suo messaggio»⁴⁹.

Sulla base di tutti i testi platonici in cui si parla del *daimónion* socratico, Vlastos giunge a una conclusione che noi condividiamo pienamente: i messaggi del *daimónion* coincidono esattamente con la professione di fede che Socrate pronuncia nel *Critone*:

Io, non ora per la prima volta, ma sempre, sono capace di dare ascolto a null'altro di ciò che è in me, se non alla ragione, a quella che, a me, ragionando, risulti la migliore⁵⁰.

Ecco le conclusioni di Vlastos: «Per dirla tutta, se Socrate *avesse saputo* che "X" è un ordine dal dio infinitamente saggio, questo fatto avrebbe abbattuto qualsiasi scrupolo razionale da lui nutrito al riguardo. Questo è però esattamente quello che Socrate *non sa*. Tutto quello che ha non sono altro che stati mentali soggettivi, presumibilmente causati dal dio, il valore dei quali sta a lui stesso determinare. Pensate, ad esempio, a un comando come quello che riceve Abramo (*Genesi* 22): "Prendi il tuo figlio, il tuo unico figlio, Isacco, quello che ami. Spingiti nel territorio di Moria e offrilo in sacrificio". Mentre Abramo avrebbe potuto prendere, come fece, il contenuto superficiale del segno che ricevette da Dio per il suo vero significato, Socrate non poteva. Sia Abramo che Socrate credono che Dio sia buono e desideri solo il bene per coloro che lo servono. E questo darebbe sia ad Abramo che a Socrate un motivo per dubitare che Dio possa ordinare qualcosa di così orrendamente iniquo come l'uccisione del figlio innocente. Per Abramo, però, la fede abbatte la ragione: per questo è lodato da Kierkegaard come un "cavaliere della fede". Non così nel caso di Socrate, che vive in una fedeltà alla ragione dialettica [...] di cui non vi è parallelo in Abramo né in alcun altro personaggio del Vecchio Testamento. Il dio che Socrate serve ha esclusivamente gli attributi che la ragione elenctica di Socrate approverebbe»⁵¹.

Ma per trarre le conclusioni su questo argomento, converrà leggere un passo dello stesso Kierkegaard: «Ed ora: oh, io lo capisco! Era per questo che il *dèmone* di Socrate si limitava a sconsigliare [*Apol.* 31 D], perché il rapporto di Socrate con Dio era un rapporto dialettico. Il rapporto immediato con Dio è un rapporto positivo. Ma il rapporto dialettico in un certo senso comincia con il nulla, e soltanto in un secondo momento viene Iddio. Quando non dispongo di nessuna immediatezza devo sempre fare da me il primo passo. Dio non mi dice immediatamente ciò che devo fare; io faccio ciò che dopo matura riflessione giudico meglio, e poi lascio fare a Dio umiliando me stesso, la mia risoluzione, il mio piano, la mia azione, in soggezione a Dio»⁵².

Come sopra dicevamo, il *daimónion* è uno di quei segni emblematici dell'ironia ambivalente di Socrate: *gli indica la via in forma elenctica*, distogliendolo dalla sua decisione, ossia dicendogli che quella che stava per assumere era sbagliata; di conseguenza, *sollecita, in certo senso, in modo maieutico a trovare la giusta via da seguire*.

E anche nel momento supremo della vita di Socrate, ossia nel momento in cui era ormai avvenuta la condanna a morte, il segno divino si manifesta

ironicamente in quella dimensione dell'ambivalenza, ossia approva ciò che Socrate aveva fatto con il non dire nulla:

E anche le cose che ora mi riguardano non sono successe per caso; ma per me è evidente questo, che ormai morire e liberarmi dagli affanni era meglio per me. *Per questo motivo il segno divino non mi ha mai deviato dalla via seguita*⁵³.

Dunque, nel momento supremo della vita, il «segno divino» ha comunicato a Socrate il suo messaggio con il silenzio; o, per meglio dire, gli ha «parlato» *nell'ambigua e ambivalente dimensione dell'ironia socratica*, ossia «tacendo»: il non deviare dalla via che Socrate aveva deciso di seguire significava l'approvazione di quella decisione⁵⁴.

A nostro avviso, l'immagine del *daimónion* esprime in sommo grado l'ironia socratica anche nella dimensione del religioso, e invero in maniera emblematica il detto di Kierkegaard «l'esistenza di Socrate è ironia»⁵⁵.

X

SANTIPPE COME CONTROFIGURA DI SOCRATE

La moglie dell'eroe
dell'«ironia ambivalente»
e il suo significato emblematico

Notizie pervenuteci sulla vita di Socrate

SULLA VITA DI SOCRATE ci sono pervenute poche notizie essenziali, ma certe.

Del testo ufficiale dell'accusa abbiamo già sopra detto.

Nel 399 a.C., anno della condanna a morte, Socrate aveva circa settanta anni. Platone nell'*Apologia* gli fa dire: «È la prima volta che vengo in tribunale e ho l'età, di settant'anni»¹; e ribadisce la stessa precisa notizia anche nel *Critone*². Era nato, quindi, nel 470/469 (qualcuno ritiene come possibile addirittura la data precisa dell'ottavo mese del 469).

Sappiamo che Socrate era figlio di Sofronisco scultore, e di Fenarete ostetrica; la notizia ci viene ben confermata³.

È molto probabile, inoltre, che dal padre Socrate sia stato avviato alla stessa professione di scultore (lavoratore del marmo). La maniera in cui Socrate parlava agli scultori e ai pittori sul modo di rappresentare l'uomo (come sopra abbiamo visto) conferma la sua competenza in questa materia. Invece risulta essere non molto credibile (o comunque decisamente problematica) la notizia riferitaci da Pausania, che gli attribuisce addirittura la paternità artistica di statue che erano state collocate nei pressi dell'Acropoli di Atene:

Proprio all'uscita verso l'Acropoli vi è una statua di Hermes, che chiamano Propileo, e le statue delle Cariti, che si dice siano opera di quel Socrate, figlio di Sofronisco [...]. Socrate figlio di Sofronisco modellò per gli Ateniesi le statue delle Cariti davanti all'uscita verso l'Acropoli: esse sono quasi completamente ricoperte da una veste. Né saprei dire perché in seguito fu mutato il loro ornamento: ai miei tempi le Cariti sono modellate e dipinte nude⁴.

Lasciato il lavoro del padre per dedicarsi alla sua missione filosofica, Socrate si ridusse a povertà, come dice nell'*Apologia*⁵. Dovette rimanere in possesso di pochissimi beni, che gli permettevano, tuttavia, di soddisfare alle strette necessità. Senofonte gli fa dire:

Critobulo parlò più o meno così: «[...] Ma via, dammi qualche consiglio, se ne hai di buoni; o ritieni che siamo ricchi abbastanza, Socrate, e ti sembra, quindi, che non abbiamo bisogno di aumentare i nostri beni?».

«No davvero, per parte mia - rispose Socrate - se intendi parlare anche di me: *credo di non aver bisogno di accrescere le mie ricchezze, ma di possedere una fortuna sufficiente* [...]».

E Critobulo rispondendo domandò «Per gli dèi, o Socrate, quanto pensi si ricaverebbe dalla vendita delle tue cose? [...]».

«Io ritengo - rispose Socrate - che, se trovassi un compratore a modo, tutti i miei averi, compresa la casa, raggiungerebbero senza troppa difficoltà il valore di cinque mine [...]».

«E come va allora che, con tale stima, ritieni di non aver bisogno di accrescere le tue ricchezze?[...]».

«Perché quel che io posseggo - rispose Socrate - soddisfa sufficientemente ai miei bisogni»⁶.

Partecipò a tre campagne militari: a Potidea (432-429 a.C.)⁷, a Delio (424 a.C.)⁸ e ad Anfipoli (422 a.C.)⁹. E a Potidea salvò la vita ad Alcibiade, come Platone fa dire da Alcibiade stesso nel *Simposio*:

Quando ci fu la battaglia in cui gli strateghi diedero a me il premio per il valore, nessun uomo mi salvò la vita se non costui, che non volle abbandonarmi ferito, e riuscì a trarre in salvo me stesso e le armi insieme. E io già allora esortai gli strateghi a dare a te, Socrate, il premio al valore [...]. Ma gli strateghi, per riguardo alla mia posizione sociale, volevano dare a me il premio al valore, e tu, Socrate, ti sei dato più premura degli strateghi perché il premio lo ricevesti io e non tu¹⁰.

Circa i rapporti di Socrate con la vita politica abbiamo già detto.

Resta ora da chiarire la complessa questione concernente il matrimonio e i figli, su cui le fonti ci forniscono notizie in vari modi contraddittorie.

Socrate ha avuto una sola moglie oppure due?

LA FONTE da cui le tarde testimonianze dicono di aver tratto la notizia secondo la quale Socrate avrebbe avuto due mogli sarebbe l'opera *Sulla nobiltà* di Aristotele.

Ma la notizia non è credibile.

Infatti, a) l'opera di Aristotele non ci è giunta; b) qualcuno ha sollevato dubbi sulla sua autenticità; c) la notizia contraddice quanto sappiamo da Platone e da Senofonte; d) la notizia stessa ha subito tutte le variazioni possibili.

Leggiamo la testimonianza di Diogene Laerzio, che presenta appunto la notizia nelle sue diverse variazioni:

Aristotele dice che sposò due donne: la prima, Santippe, da cui ebbe il figlio Lamprocle; la seconda, Mirto, figlia di Aristide il Giusto, che prese senza dote, da cui nacquero Sofronisco e Menesseno. Altri affermano che sposò prima Mirto; altri

ancora, fra cui Satiro e Ieronimo di Rodi, che ebbe entrambe le mogli contemporaneamente: dicono infatti che gli Ateniesi, desiderando incrementare la popolazione, per sopperire alla scarsità di uomini decretarono che si sposasse una sola donna, cittadina ateniese, e si procreassero figli anche da altra: Socrate avrebbe fatto appunto così¹¹.

Ma che Sofronisco e Menesseno fossero figli di Mirto è impossibile: infatti, come subito sotto vedremo, nel *Fedone*, il giorno della morte di Socrate, Santippe entra in carcere, tenendo in braccio il più piccolo (Menesseno), che è dichiarato espressamente «loro figlio» (ossia figlio di Socrate e di Santippe)¹².

Oltre che sul matrimonio di Socrate con Mirto, anche sul padre di Mirto ci sono notizie confuse, come provano le due testimonianze che seguono – di Plutarco e di Ateneo – che attingevano alla *Vita di Socrate* di Aristosseno (che mirava in modo programmatico a sminuirne la figura), e sono considerate anche come frammenti dell'opera aristotelica *Sulla nobiltà*:

Demetrio Falereo, Ieronimo di Rodi, Aristosseno il musico e Aristotele – se bisogna collocare lo scritto *Sulla nobiltà* tra quelli autentici – testimoniano che Mirto, nipote di Aristide, convisse con Socrate il saggio, che aveva già un'altra moglie, ma che prese anche costei, rimasta vedova, per la sua povertà e bisognosa anche delle cose indispensabili. Ma tutto ciò fu adeguatamente confutato da Panezio nel suo scritto su Socrate¹³.

Uno potrebbe rimproverare coloro che hanno attribuito a Socrate due mogli Santippe e Mirto, la figlia di Aristide (non quello chiamato «il Giusto», perché la cronologia non lo consente, ma il terzo a partire da quello). Costoro sono Callisteno, Demetrio Falereo, Satiro peripatetico e Aristosseno, ai quali dette lo spunto Aristotele nella sua opera *Sulla nobiltà*. A meno che questo non fosse stato reso possibile in base a un decreto, a causa della scarsità: cosicché a chi lo volesse era lecito avere due mogli; onde anche i poeti comici tacciono su ciò, pur facendo spesso menzione di Socrate. Su questo decreto concernente le mogli riferisce Ieronimo di Rodi... Tutti questi discorsi sulle mogli di Socrate sono confutati da Panezio di Rodi¹⁴.

Non meno polemici e di parte sono i frammenti pervenutici della *Storia della filosofia* di Porfirio, che giudicava Socrate «non privo di doti naturali, ma ignorante in tutto», e affermava che egli non sapeva scrivere e che faticava a leggere.

Porfirio scrive:

In ciò che riguarda la vita, Socrate è stato per il resto di facile contentatura e bisognoso di pochi mezzi per le necessità quotidiane, ma era troppo ardente nella fruizione dei piaceri sessuali, senza tuttavia che ci fosse ingiustizia: infatti, frequentava soltanto o le donne da lui sposate o quelle pubbliche. Ebbe perciò al tempo stesso due mogli, Santippe,

una cittadina e piuttosto ordinaria, e Mirto, figlia di Lisimaco e nipote di Aristide. E prese Santippe che coabitava con lui, dalla quale gli nacque Lamprocle, Mirto, invece, con matrimonio legittimo, dalla quale ebbe Sofronisco e Menesseno¹⁵.

Esse [Santippe e Mirto], attaccando battaglia l'una con l'altra, quando cessavano, si scagliavano contro Socrate perché egli non le tratteneva mai mentre battagliavano e rideva vedendole litigare sia tra di loro che con lui¹⁶.

Tertulliano giunse addirittura a scrivere quanto segue:

Su codesto punto [*scil*: il matrimonio] sciogliamo la comunanza, nel quale soltanto gli altri uomini praticano la comunanza, essi che non solo si prendono le mogli degli amici ma concedono agli amici le loro con estrema indulgenza – e ciò, credo, secondo la disciplina dei più grandi e saggi uomini, del greco Socrate e del romano Catone, i quali misero in comune cogli amici le loro mogli, sposate da loro per avere figli, magari anche altrove [che nelle loro legittime case]¹⁷.

Dunque, varie tesi si intrecciano, e precisamente:

- a) Socrate ha sposato prima Mirto e poi Santippe;
- b) Socrate ha sposato prima Santippe e poi Mirto;
- c) Socrate ha avuto a un tempo Santippe e Mirto come mogli;
- d) Socrate ha avuto Santippe come moglie e Mirto come concubina;
- e) Socrate ha avuto Mirto come moglie e Santippe come concubina.

Di queste tesi l'unica che potrebbe reggere sarebbe la prima, ossia che Socrate avesse, da giovane, sposato Mirto, e, dopo la morte di questa, Santippe (qualcuno ipotizza che Aristotele potesse al più aver parlato di un possibile matrimonio di Socrate anteriore a quello con Santippe).

Ma anche questa tesi regge molto poco, in quanto nel 423 a.C. Aristofane non presenta affatto Socrate come sposato.

Va poi rilevato che Socrate nel 423 a.C. non poteva in ogni caso avere figli, in quanto, alla sua morte, ossia nel 399 a.C., il più vecchio dei suoi figli era un «ragazzo» (aveva meno di vent'anni)¹⁸, mentre gli altri due erano «bambini» (l'ultimo doveva essere nato da non molto, in quanto veniva portato ancora in braccio)¹⁹. Da questo si può ricavare con certezza che Socrate si era sposato solo in tarda età, e precisamente quando era nei suoi anni cinquanta (fra i 50 e i 55 anni).

Se avesse avuto due mogli, i comici avrebbero certamente tratto debiti spunti, particolarmente idonei a muovere le risa; e se anche per ipotesi fosse stato considerato legale avere due mogli, i poeti comici non avrebbero certamente mancato di presentare le due mogli in rissa fra loro e lui in rissa con le mogli, cosa che, presentata con l'arte della commedia, certamente avrebbe fatto sbellicare dalle risa gli spettatori.

Dunque, la tesi della bigamia di Socrate è una leggenda creata per ragioni polemiche e a scopo di diffamazione, probabilmente a partire da Aristosseno, e che si è diffusa particolarmente nella tarda antichità. Ma essa viene smentita dai contemporanei di Socrate stesso, che parlano solo di Santippe come sua moglie, a cominciare da un testimone particolarmente attendibile quale Platone, come ora vedremo.

Santippe e i figli di Socrate come vengono rappresentati da Platone

IL TESTO da cui conviene partire è quello del *Fedone* di Platone.

Gli amici di Socrate – nel periodo di tempo che passò fra la sua condanna a morte e l'esecuzione della pena – si incontravano ogni giorno di buona mattina davanti al carcere, per poter entrare, non appena venisse aperto, e discorrere con Socrate. Il giorno dell'esecuzione della condanna, il portiere che era solito aprire il carcere, disse che avrebbero dovuto attendere che la delegazione degli Undici sciogliesse Socrate dalle catene e comunicasse la notizia che era ormai giunto il giorno in cui avrebbe dovuto morire.

Quando poterono entrare, trovarono Socrate già slegato dalle catene e la moglie accanto a lui:

Entrammo, dunque, e trovammo Socrate da poco slegato e Santippe – tu la conosci – con il loro figlio piccolo in braccio, seduta accanto a lui.

Non appena ci vide, Santippe cominciò a lamentarsi e a dire quelle cose che le donne sono solite dire: «Socrate, questa è l'ultima volta che i tuoi amici parleranno con te, e tu parlerai con loro!».

E Socrate, rivolto lo sguardo a Critone, disse: «Critone, qualcuno la porti a casa!».

E alcuni del seguito di Critone la portarono a casa, mentre ella gridava e si batteva il petto²⁰.

Il testo risulta essere solo vagamente allusivo con quell'espressione «tu la conosci», che lascia intendere la notorietà della donna per il suo carattere.

Il fatto, poi, che la donna si lamentasse rientra in larga misura nel costume tipico delle donne elleniche in quelle occasioni. E il fatto che, allontanata, gridasse e si battesse il petto, è del tutto comprensibile.

Ma si noti: è facile cadere nell'errore (e qualcuno vi è caduto) di credere che tale allontanamento sia una sorta di distacco pressoché totale di Socrate dalla moglie e dalla famiglia.

Invece così non è. Dopo la discussione sull'immortalità dell'anima, prima che Socrate bevesse la cicuta, i parenti ritornano in carcere per l'ultimo saluto:

Detto questo, Socrate si alzò per andare a lavarsi nell'altra stanza. Critone lo seguì, ma volle che noi rimanessimo dove eravamo. E noi rimanemmo, discutendo intorno alle cose che si erano dette, e riflettendo su di esse, e anche considerando quanto grande fosse la nostra sventura, convinti come eravamo che avremmo dovuto passare tutto il resto della nostra vita come orfani privi del padre.

Dopo che si fu lavato, gli vennero condotti i figli – ne aveva tre, due piccoli e uno grande – e vennero anche le donne di casa. Dopo che ebbe parlato con loro alla presenza di Critone ed ebbe date le disposizioni che desiderava, volle che le donne

e i figli andassero via, e ritornò là dove noi eravamo. Il sole era ormai vicino al tramonto, perché egli era rimasto molto tempo nell'altra stanza. Quando ritornò da noi, dopo che si era lavato, si sedette e da allora non disse che poche parole²¹.

Nell'*Apologia*, poi, ricordando il costume diffuso di trascinare in tribunale figli e parenti, allo scopo di suscitare compassione nei giudici e ottenere da loro clemenza, Socrate afferma di non voler fare questo, chiedendo loro non pietà ma giustizia. E a quel giudice che poteva sentirsi scosso da questo atteggiamento, dice:

Carissimo, ho anch'io dei parenti, e vale anche per me il detto di Omero che io non sono nato «né da quercia né da pietra», ma da uomini. Perciò ho anch'io parenti e figli, o cittadini ateniesi: ho tre figli, di cui uno giovinetto e due bambini. Tuttavia, io non ne ho portato qui in tribunale nessuno, per scongiurarvi di assolvermi²².

I nomi dei figli già li conosciamo dal testo di Diogene Laerzio²³. Si tenga presente che il termine con cui viene caratterizzato il figlio maggiore è quello di *meirákion*, che vuol dire appunto «ragazzo», «giovinetto»; inoltre, non solo l'ultimo dei figli ma anche il secondo viene detto *paidíon*, ossia «bambino», come sopra abbiamo già detto.

In conclusione, Platone ci informa molto bene sull'età dei figli di Socrate; invece sulla moglie Santippe ci fornisce solo indicazioni piuttosto generiche, vagamente allusive sul suo particolare carattere, che doveva averla resa ben nota.

Le notizie su Santippe forniteci da Senofonte

SUL CARATTERE di Santippe Senofonte ci fornisce invece notizie più dettagliate e più precise.

Nei *Memorabili* ci viene narrato un colloquio di Socrate con il figlio maggiore, Lamprocle, il quale si lamentava proprio del carattere insopportabile della madre Santippe. Si tratta di un testo veramente paradigmatico, non solo per la comprensione di Santippe, ma anche del rapporto di Socrate stesso con Santippe. Conviene leggerlo per intero, data la sua importanza:

Una volta, accortosi che Lamprocle, il maggiore dei suoi figli, era di malanimo contro la madre, gli domandò: «Dimmi, o figlio,osci uomini che sono detti ingrati?».

«Certo», rispose il ragazzo.

«E hai osservato come si comportano quelli che chiamano con questo nome?».

«Sì - ripose -: quelli che, ricevuto un beneficio, quando possono contraccambiarlo, non lo fanno, li chiamano ingrati».

«E non ti sembra che gli ingrati devono essere considerati

degli ingiusti?».

«Certo», ripose.

«Ora, pare che ridurre in schiavitù gli amici sia ingiusto, i nemici giusto: alla stessa guisa, hai mai pensato se l'ingratitude sia ingiusta verso gli amici, giusta verso i nemici?».

«Senza dubbio - disse -: e mi sembra ingiusto chi, ricevuto un beneficio da un amico o da un nemico, non cerca di mostrargli gratitudine».

«Ma se è così, l'ingratitude è una vera e propria ingiustizia?».

Convenne.

«E, dunque, quanto maggiori sono i benefici ricevuti di cui non si sente gratitudine, tanto maggiore è l'ingiustizia?».

Convenne anche in questo.

«E potremmo trovare persone che ricevono da altri benefici più grandi che i figli dai genitori? I genitori li pongono dal niente nell'esistenza, li mettono in grado di vedere tante bellezze e di partecipare a tanti beni, quanti gli dèi concedono all'uomo - beni, che noi tutti teniamo in tanta considerazione da temere sopra ogni cosa di abbandonarli: e la ragione per cui i governi hanno sancito la pena di morte come punizione dei delitti più efferati è che non c'è timore di male più grande per frenare l'ingiustizia. In realtà, tu supponi, certo, che gli uomini non mettano al mondo i figli per il piacere dei sensi: sono piene le vie, sono pieni i bordelli per soddisfare le loro voglie. Si sa, invece, che noi osserviamo da quali donne possiamo avere i figli migliori e le sposiamo per formarci una famiglia. E l'uomo mantiene colei con la quale ha procreato figli e, nella sua preveggenza, prepara ai nascituri tutto quanto ritiene utile alla loro vita, senza risparmiar; e la donna, accolto il germe, lo porta, gravata e con pericolo della stessa vita, divide con lui il cibo che le serve per sostentarsi, e, dopo averlo portato fino al termine con molta fatica e messo alla luce, lo nutre e lo cura, pur senza averne ricevuto alcun bene. E il bimbo non conosce chi gli fa tanto bene e non può indicare i suoi bisogni: ella indovina quel che può giovare e tenta di soddisfare i desideri e lo nutre per molto tempo, senza mai cessare dalla sua fatica né di notte né di giorno, ignorando se da tutto questo ritrarrà gratitudine. E nutrirlo non basta: quando i fanciulli si mostrano maturi ad apprendere, i genitori insegnano loro tutto quello che ritengono utile alla vita, e, se credono che un altro sia più competente per ammaestrarli, lo mandano da questo senza lesinare danaro e badano a non tralasciar niente perché i figli diventino, quanto più possibile, perfetti».

A queste parole il ragazzetto disse: «Ma se pure ha fatto tutto questo e molto altro di più, *nessuno potrebbe sopportare l'asprezza del suo carattere*».

E Socrate: «Quale credi più insopportabile, l'asprezza di una belva o di una madre?».

«Di una madre, direi, quando è come questa».

«Già molti sono stati morsi o presi a calci dalle bestie: ti ha fatto forse del male in tal modo?».

«No, per Zeus, ma dice certe cose che non si vorrebbero ascoltare per niente al mondo».

«E tu pensi – riprese Socrate – quanti fastidi le recasti, importunandola da piccino, coi tuoi gridi e la tua irrequietezza, sia di notte, sia di giorno? quante pene le desti quando eri malato?».

«Eppure io non le ho mai detto né fatto alcunché per cui dovesse vergognarsi».

«Come! pensi di fare più fatica tu ad ascoltare le sue parole che gli attori quando nelle tragedie si lanciano tra loro ingiurie estreme?».

«Ma, io penso, siccome credono che, quando parlano, chi riprende non riprende per punire, né chi minaccia, minaccia per fare del male, per questo le sopportano facilmente».

«E tu, allora, ben sapendo che quel che tua madre ti dice, non te lo dice perché è mossa da cattivo sentimento, ma perché desidera procurarti più beni che agli altri, nondimeno t'adiri? O pensi che tua madre ti voglia male?».

«Oh no, rispose: non lo penso questo».

«Tu, dunque, riprese Socrate, costei che ti è affezionata e si prende tanta cura di te quando sei malato, perché riacquisti la salute e non ti manchi niente del necessario e, oltre ciò, prega tanto gli dèi che ti colmino di beni e compie voti, la dici aspra? Secondo me, se non puoi sopportare una madre come questa, non puoi sopportare il bene. Ma dimmi – continuò – ritieni di dover onorare qualche persona? o sei pronto a fare ogni sforzo per non piacere a nessuno, per non obbedire allo stratego né a un altro capo?».

«Certo, per Zeus», rispose.

«Dunque – disse Socrate – anche il vicino vuoi compiacere perché ti attizzi il fuoco, quando ne hai bisogno, e ti aiuti nel bene e con amore ti assista da presso se ti trovi in brutte acque?».

«Senz'altro», rispose.

«E poi? Non ti importa niente che il tuo compagno di viaggio o di navigazione o, in generale, chiunque incontri, ti sia amico o nemico, o pensi di doverti guadagnare anche la loro benevolenza?».

«Certo», rispose.

«Se, dunque, cerchi di prenderti cura di costoro, non credi di dover onorare la madre, che ti ama più di tutti? Non sai che lo Stato ignora e non persegue legalmente nessuna forma di ingratitudine, ma si limita a disprezzare soltanto chi non mostra gratitudine per i benefici ricevuti, mentre a chi non onora i genitori infligge una pena e, riprovandolo, non gli permette di accedere alle magistrature, quasi non possa, costui, offrire piamente i sacrifici agli dèi per la Città, né compiere alcun'altra funzione in modo giusto e conveniente? E se qualcuno, per Zeus, non venera la tomba dei genitori, anche questo la Città ricerca nell'esame dei magistrati. Tu dunque, o figlio, se sei saggio, dovrai pregare gli dèi che ti perdonino se hai trascurato la madre, per timore che, anch'essi, considerandoti un ingrato, ti rifiutino i loro doni. Quanto agli uomini, poi, dovrai badare che non si accorgano che trascuri i genitori e ti disprezzino e ti lascino senza alcun amico, perché, se venissero a sospettare della tua ingratitudine verso i genitori, nessuno, fattoti del bene, crederebbe più di contare sulla tua riconoscenza»²⁴.

Il passo è molto indicativo per due ragioni: in primo luogo, attesta il carattere collerico e mal sopportabile di Santippe; in secondo luogo, fornisce una chiara indicazione sul tipo di rapporto altamente morale che Socrate aveva instaurato con la moglie, e che vedremo essere sempre più accentuato in alcune delle tarde testimonianze.

Il secondo passo è contenuto nel *Simposio* e contiene un giudizio su Santippe messo in bocca ad Antistene.

Dopo che una ballerina, durante il simposio, si era esibita con grande bravura, Socrate fa osservazioni sulla natura della donna, e intrattiene un colloquio con Antistene nel modo che segue:

«Amici, da molte altre cose e anche da questi esercizi compiuti da una fanciulla, appare chiaro che la natura femminile non si rivela affatto inferiore a quella maschile: solo manca di conoscenza e di forza. Quindi, se qualcuno di voi ha moglie, le insegni con passione ciò che pretende che essa sappia».

E Antistene: «Perché, Socrate, se la pensi così, non istruisci Santippe, *ma te ne stai con una donna la più fastidiosa, credo, di quelle che sono, furono e saranno?*».

«Perché, rispose, vedo che quanti vogliono diventare cavallerizzi non usano i cavalli più docili, ma quelli focosi, pensando che se riescono a domare questi, reggeranno facilmente gli altri. Così io, volendo frequentare gli uomini e trattare con loro, mi sono preso quella, ben sapendo che, se io riesco a sopportarla, potrò agevolmente stare insieme a tutti gli altri»²⁵.

Il personaggio di Antistene che interviene nel discorso può senza dubbio giustificare l'estremismo del giudizio che viene dato su Santippe, a motivo

dell'atteggiamento misogino che gli era proprio. In effetti, tale atteggiamento antifemminista sarà, poi, tipico dei Cinici. Ma, per quanto possa venire attenuato e ridimensionato, il giudizio risulta corrispondere, nella sostanza, a quello espresso dal figlio Lamprocle, e dunque esprime il vero, almeno in certa misura.

L'immagine di Santippe in autori di età ellenistica e imperiale

DA QUESTE NOTIZIE ha preso le mosse la successiva tradizione, che ha via via ribadito il giudizio di Antistene, creando vari esempi, per illustrarlo e convalidarlo in modo concreto con colorite immagini.

Gellio scrive:

Santippe, moglie del filosofo Socrate, godeva fama di essere donna particolarmente bisbetica e litigiosa, fonte inesauribile, giorno e notte, di litigi e di brighe tipici delle donne. E Alcibiade, pieno di stupore per queste sue continue intemperanze nei confronti del marito, chiese a Socrate quale fosse la ragione per la quale non scacciava di casa una donna così aspra. «Perché, disse Socrate, sopportando in casa una tale donna, mi abituo e mi esercito a sopportare facilmente la petulanza e le ingiurie anche di quelli che sono fuori casa»²⁶.

Diogene Laerzio raccoglie la serie più significativa delle scenette fra Socrate e Santippe, diventate proverbiali:

Una volta Santippe prima l'ingiuriò, poi gli versò addosso l'acqua; egli commentò: «Non dicevo che il tuono di Santippe sarebbe finito in pioggia?».

Ad Alcibiade che gli diceva che il minaccioso brontolio di Santippe era insopportabile, replicò: «Ma io mi ci sono abituato, come se udissi il rumore incessante di un argano».

«E tu - soggiunse - non sopporti lo starnazzare delle oche?», e poiché Alcibiade obiettò: «Ma esse mi producono uova e paperi», Socrate replicò: «Ma anche a me Santippe genera i figli».

Una volta in pieno mercato Santippe gli strappò il mantello: i suoi amici lo incitavano a menare le mani per punirla. «Sì, per Zeus - disse - perché, mentre noi facciamo il pugilato, ciascuno di voi faccia il tifo: "Forza Socrate!" "Brava Santippe"».

Diceva che con una donna di carattere aspro bisogna comportarsi come i cavalieri con i cavalli focosi: «Come quelli dopo aver domato i cavalli furiosi la spuntano facilmente sugli altri, così anch'io abituato a convivere con Santippe mi troverò a mio agio con tutti gli altri uomini»²⁷.

Da tempo gli studiosi hanno individuato in queste accentuazioni del carattere di Santippe nelle varie fonti le seguenti importanti componenti:

a) in primo luogo, come abbiamo già sopra rilevato, ha giocato un certo ruolo l'avversione cinica alle donne;

b) in secondo luogo, la funzione svolta da Santippe in certe scenette divenute proverbiali risulta essere prevalentemente quella di *una controfigura drammaturgica* mediante la quale vengono evidenziate certe caratteristiche di Socrate;

c) in certi casi Santippe svolge la sola funzione di provocare drammaturgicamente un giudizio o un motto di particolare efficacia da parte di Socrate;

d) in quarto luogo, gli Stoici hanno fatto uso del rapporto fra Socrate e Santippe al fine di illustrare in modo efficace con esempi pratici il comportamento che deve assumere il saggio.

Sul primo punto è più che eloquente la chiamata in causa di Antistene nel testo sopra letto di Senofonte; il seguente passo ne è una conferma emblematica:

Socrate, essendogli stato chiesto quali sono gli uomini che si pentono, rispose: «Coloro che si sposano»²⁸.

Per quanto concerne il secondo punto è particolarmente eloquente la seguente testimonianza:

Una volta Socrate invitò a pranzo degli uomini ricchi e Santippe aveva vergogna della modestia delle vivande; allora egli disse: «Sta' di buon animo; se saranno moderati, di buon grado accetteranno il pasto; se intemperanti, non ce ne prenderemo cura». Diceva che gli altri uomini vivono per mangiare, egli mangiava per vivere²⁹.

Ecco una testimonianza che illustra il terzo punto:

Quando Socrate ateniese dagli Ateniesi fu condannato a morte, poiché Santippe lamentandosi andava dicendo: «Socrate, ingiustamente morirai», egli rispose: «Tu dunque avresti voluto che morissi giustamente?»³⁰.

Infine, per quanto riguarda il quarto punto, ossia il comportamento di Socrate indicato dagli Stoici come esempio emblematico del saggio nei confronti della petulanza di una donna come Santippe, citiamo due passi particolarmente significativi, uno breve di Seneca e uno ampio di Epitteto:

Ripensiamo gli esempi di coloro di cui lodiamo la pazienza, come Socrate, che accettò di buon animo, sorridendo, tanto i frizzi che gli rivolgevano nelle commedie, messe in scena davanti a tutto il pubblico, quanto l'acqua sudicia con cui l'innaffiò la moglie Santippe³¹.

Ben persuaso di questi principi [scil.: di dominare la propria anima, facendo ciò che è proprio e lasciando agli altri ciò che è proprio di altri] Socrate viveva in casa sua paziente nei confronti della moglie, brontolona e dispettosa, e del figlio

ingrato. E in che modo manifestava il suo caratteraccio la moglie? Rovesciandogli sulla testa tutta l'acqua che voleva e calpestando il dolce che avrebbe dovuto mangiare; e che rapporto ha questo con me, se credo che non ha rapporto con me? Pensare così rientra tra le azioni mie proprie, e né un tiranno potrà fare impedimenti al mio volere, né un padrone; né la folla potrà impedire l'individuo, né il più forte il più debole: difatti, si tratta di un bene che Dio ha donato a ciascuno di noi incoercibile³².

Come giudicare la moglie dell'eroe dell'ironia ambivalente?

SOCRATE HA SPOSATO SANTIPPE dopo i cinquant'anni, per dovere di cittadino ateniese, e secondo il costume ateniese. Patočka precisa, a giusta ragione: «Santippe, prima di tutto, era senza dubbio molto più giovane di Socrate, cosicché è entrata abbastanza tardi nella sua vita [...]; inoltre, si è certamente trattato di un matrimonio di tradizionale forma attica, cioè senza rapporto interiore personale tra gli sposi, ove la donna era essenzialmente la governante della casa e l'educatrice dei figli minori, mentre il marito viveva soprattutto in pubblico, viveva una vita libera dagli affari privati, al massimo si preoccupava dell'educazione dei figli maggiori»³³.

Questo è senza dubbio vero; ma è anche vero che Socrate trascurò pressoché totalmente altresì gli affari connessi con l'approvvigionamento sistematico di quanto era necessario alla famiglia, e non si occupò di amministrare in modo adeguato i pochi suoi beni. Socrate stesso, nel discorso di difesa al processo, dice agli Ateniesi quanto segue:

[...] Non pare cosa umana che io abbia trascurato tutti i miei affari, sopportando ormai da tanti anni che vengano lasciati da parte i miei interessi, per occuparmi, invece, sempre dei vostri, frequentando in privato ciascuno di voi come un padre o un fratello maggiore, al fine di convincervi a prendervi cura della virtù. E se da queste cose traessi qualche giovamento e dessi consigli per ricevere qualche compenso in denaro, una qualche motivazione ci sarebbe. Ma ora lo vedete pure voi stessi che i miei accusatori, i quali mi hanno accusato delle altre cose in modo così spudorato, per questo non sono stati a tal punto spudorati da portare un solo testimone per provare che io anche una sola volta mi sia fatto pagare o che abbia preteso un qualche compenso. Il testimone atto a provare che io dico il vero, ve lo porto invece io: la mia povertà³⁴.

Poniamoci, allora, una domanda di fondo: quali potevano essere le reazioni di una donna comune, che vedeva il marito uscire al mattino e tornare alla sera, per occuparsi di cose delle quali certamente lei non poteva comprendere né la natura né la portata, e comunque dovendo sopportare tutta una serie di pesanti conseguenze che ricadevano su di lei?

Una sola bella espressione la tradizione le attribuisce a proposito di un connotato spirituale del marito, che leggiamo in due testimonianze:

Santippe, interrogata quale fosse la caratteristica più importante di Socrate, «Questa – disse –, che nel bene e nel male il suo volto era sempre lo stesso»³⁵.

Santippe disse che, malgrado gli innumerevoli mutamenti che dominavano nella città e tra gli stessi cittadini, sempre identico a vedersi era il volto di Socrate, sia quando usciva di casa, sia quando vi rientrava. A tutto, infatti, si adattava convenientemente, era sereno nel suo animo, al di sopra di ogni dolore e più forte di qualsiasi paura³⁶.

Un atteggiamento, questo, certo straordinario; ma come lo poteva reggere Santippe medesima, quando constatava che a tutte le sue richieste, ai suoi rimbrotti e alle sue ire, quel volto del marito non mutava e rimaneva sempre assolutamente impassibile?

La moglie del missionario della filosofia e dell'eroe dell'ironia ambigua e ambivalente non poteva che essere abbandonata a se stessa ed essere infelice.

Alcuni rilievi di filosofi moderni su Santippe

NON SOLO GLI ANTICHI FILOSOFI, ma anche i moderni non sono riusciti a districare la complessa matassa dei rapporti fra Socrate e Santippe.

Hamann, per esempio, ha addirittura ipotizzato che una delle cause per cui Socrate non ha scritto nulla sia stata proprio la croce domestica di Santippe.

Dopo aver rilevato che Socrate, stando ai tipi di colloqui che intratteneva, non doveva avere la stoffa dello scrittore, Hamann soggiunge: «Forse gli mancò anche in casa la quiete il silenzio e la serenità che sono indispensabili per scrivere ad un filosofo, che voglia con ciò ammaestrare e ricreare sé stesso e gli altri. Il pregiudizio nei riguardi di Santippe, radicato in guisa profonda e contagiosa dal primo autore classico delle nostre scuole, non ha potuto essere fugato dagli *Acta eruditorum*, come pure sarebbe stato augurabile in nome della verità e della morale. Tuttavia per la formazione di un saggio come Socrate siamo quasi costretti ad ammettere una croce domestica del genere»³⁷.

Assai più pesante è il giudizio di Nietzsche. Nell'opera *Umano troppo umano* scrive: «Socrate trovò la donna che gli occorreva – egli però non l'avrebbe certo cercata, se l'avesse conosciuta bene: così lontano anche l'eroismo di questo spirito libero non sarebbe andato. In realtà Santippe lo spinse sempre più verso la sua particolare professione, rendendogli casa e focolare inabitabili e inospitali: gli insegnò a vivere per le strade e dappertutto dove si poteva chiacchierare e oziare, facendo così di lui il più grande dialettico ambulante di Atene...»³⁸.

E nella *Genealogia della morale* sul matrimonio per i filosofi ancora Nietzsche fornisce le seguenti riflessioni: «Ogni animale, e quindi anche la *bête philosophe*, tende istintivamente a un *optimum* di condizioni favorevoli, date le quali può scatenare completamente la sua forza attingendo il suo *maximum* nel sentimento di potenza. Altrettanto istintivamente, e con una finezza di fiuto che è "superiore a ogni ragione", qualsiasi animale ha in orrore ogni sorta di guastafeste e di impedimenti che gli intralcino o gli possano intralciare questo cammino verso l'*optimum* (...). Allo stesso modo il filosofo ha in orrore il *matrimonio*, unitamente a

tutto quanto potrebbe persuaderlo a esso - il matrimonio come ostacolo e calamità sul suo cammino verso l'*optimum*. Quale grande filosofo è stato fino a oggi sposato? Eraclito, Platone, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Kant e Schopenhauer non lo furono, e più ancora: non li possiamo neppure pensare sposati. Un filosofo sposato appartiene *alla commedia*, questa è la mia tesi: e quell'eccezione di Socrate - il malizioso Socrate sembra che si sia sposato *ironice*, proprio per dimostrare *questa* tesi»³⁹.

Per una possibile comprensione umana di Santippe

ABBIAMO TROVATO capace di ripensare a fondo la figura di questa donna solo Alfredo Panzini nel romanzo dal titolo *Santippe*.

Una sua bella pagina ci aiuterà a concludere nel modo più toccante il problema che stiamo trattando. Tale pagina si trova all'inizio del romanzo stesso, e in essa Panzini dice:

[...] Un giorno io stavo guardando Socrate, personaggio molto conosciuto, e lo guardavo non soltanto perché lui fu, come tutti sanno, il fondatore di quella che si chiama *filosofia morale*; ma perché lui spiccava assai brutto in mezzo a una corona di splendenti giovani. E come sotto la scrittura di un codice antico avviene di scoprire le tracce di una seconda scrittura, così io dietro Socrate vedevo accampare, entro contorni nebulosi, una figura enorme, rossiccia, quasi furiosa.

"Oh, ma chi è costei?" dissi prendendo la lente.

Non uno dei discepoli di Socrate, certamente!

Anzi i suoi discepoli, i bei giovani splendenti di giovinezza, si rivolgevano verso quella figura con un sentimento di dolore, di meraviglia o di riso.

Allora, dopo aver molto guardato, ben conobbi chi era colei: essa era Santippe, la mala femmina, rossa di pelo, la tormentatrice dell'eroe, la moglie di Socrate, Santippe, dico!

Da quel tempo la mia ammirazione per il popolo ellenico è venuta crescendo.

Perché è cosa nota che gli Elleni ci hanno lasciato anche i modelli più vari e straordinari del tipo femminile; da Elena, dalla chioma fiorita, per cui tanti eroi morirono volentieri; ad Aspasia, donna intellettuale che teneva un salotto e rovinò la politica del suo paese; a Penelope, straordinaria, che giunse a ingannare gli amanti per mantenere fede al marito, il quale non soltanto era lontano, ma dicevano anzi che era morto.

Tutti i tipi, dico, ha fornito la Grecia, del furore guerriero, del furore erotico... Clitennestra lorda di sangue e di lussuria ed Antigone, la santa della terra, più bella di Ofelia! Tutti i tipi; eppure io sentiva che mancava qualche cosa. Ora, trovata Santippe, non mancava più niente!

Ma mi pareva ben impossibile che i Greci avessero

tralasciato di consegnare all'umanità uno dei modelli più comuni, come quello che anche oggi va sotto la denominazione di Santippe.

Ah, sì! Noi abbiamo fatto una grande scoperta viaggiando per la necropoli dei morti ellenici. Noi abbiamo scoperto la infelice Santippe.

È strano però come gli eruditi non se ne siano accorti! Forse perché non era nei codici.

E allora, benché io sia uomo modesto, mi sono congratulato con me stesso della bella scoperta⁴⁰.

Sì, si tratta davvero di una «scoperta» che ciascuno di noi dovrebbe cercare di prendere in seria considerazione: come poteva vivere una donna come moglie di quell'eroe che incarnava quell'ironia ambigua e ambivalente, che sottoponeva tutti quanti – compreso il dio di Delfi – alla prova mediante la dialettica confutatoria al fine di ricercare il vero, che viveva tutto il giorno fuori di casa pensando agli altri, e che, per giunta, nei confronti di qualsiasi evento – dai più piccoli ai più grandi, dalle ingiurie alla morte – rimaneva del tutto imperturbabile?

NOTE AL TESTO

NOTE ALLA PREFAZIONE

1

Platone, *Simposio*, 215 A-B; la traduzione di questo dialogo che qui e più avanti riportiamo è nostra, tratta dall'opera: Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

2

Platone, *Simposio*, 216 D.

3

Platone, *Simposio*, 221 E-222 A.

4

Platone, *Fedro*, 230 A; la traduzione di questo dialogo che qui e più avanti riportiamo è nostra, tratta dall'opera: Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

5

Platone, *Simposio*, 216 C-D.

6

F. Nietzsche, *Il problema di Socrate*, 3; in *Opere di Federico Nietzsche*, edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Volume VI, tomo 3, versione di F. Masini e R. Calasso, Adelphi, Milano 1986³, pp. 63 s.; tutti i testi di Nietzsche che citeremo in seguito sono tratti dall'edizione generale Colli-Montinari, che citeremo con l'abbreviazione OFN, seguita dall'indicazione del volume, del tomo e della pagina; faremo eccezione solo per l'opera *La nascita della tragedia*, di cui useremo dell'edizione singola (cfr. nota 25 al capitolo V).

7

Senofonte, *Simposio*, 5, 1-10, in particolare 5, 5-7 e 10; traduzione di R. Laurenti. Delle *Opere socratiche* di Senofonte citeremo sempre la traduzione di Laurenti, pubblicata dapprima presso la Cedam di Padova, 1961, e ora inclusa nell'opera generale *Socrate, Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri della Chiesa*, Laterza, Bari 1971, più volte riedita; da essa ci allontaneremo poche volte, apportandovi lievi ritocchi.

8

Platone, *Simposio*, 216 C-D.

9

Platone, *Simposio*, 222 B.

10

Platone, *Simposio*, 218 E.

11

H. Maier, *Socrate. La sua opera è il suo posto nella storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1943, rist. 1970, vol. I, p. 303 (l'edizione tedesca originale è del 1913).

12

S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, cap. I; citiamo dall'edizione *Opere*, a

cura di C. Fabro, PM, Casale Monferrato 1995, voi. II, p. 15, nota.

13

O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Francke, Tübingen-Basel 1947; 1994³; l'opera non è al momento tradotta in italiano, la traduzione dei passi di essa che riporteremo è nostra.

14

J. Patočka, *Socrate*, a cura di G. Girgenti e M. Cajthaml, testo ceco a fronte, Rusconi Libri 1999, p. 59.

15

Patočka, *Socrate*, p. 61.

16

G. Vlastos, *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, a cura di A. Blasina, La Nuova Italia 1998 (il titolo originale dell'opera è: *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, 1991).

17

M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 374.

18

J.W. Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, libro V, cap. 7.

19

Cfr. *infra*, capitolo VII, *passim*.

20

Platone, *Apologia di Socrate*, 30 A-B; la traduzione che qui e più avanti riportiamo è nostra, tratta dall'opera: Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, e pubblicata anche in volume singolo con testo greco a fronte, introduzione e apparati, sempre presso la Bompiani, Milano 2000.

21

Democrito, fr. 37 Diels-Kranz; traduzione tratta dall'opera: *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Andolfo, Rusconi Libri 1999, p. 303.

22

Democrito, fr. 187 Diels-Kranz; traduzione di M. Andolfo, cit., p. 341.

23

Platone, *Repubblica*, III 403 D; traduzione di R. Radice, tratta dall'opera: Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

24

Cfr. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, prefazione di G. Reale, traduzione di M. Cajthaml e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997; 1998², pp. 101-120.

NOTE AL CAPITOLO I

1

Cfr. *supra*, la nota 13 al capitolo 1.

2

V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952.

3

Patočka, *Socrate*, cit., p. 59.

4

Sul problema che stiamo trattando cfr. D. Antiseri, *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, Utet, Torino 1996, spec. pp. 331-353;

da quest'opera desumiamo i riferimenti agli autori che riportiamo.

5

L. Febvre, *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino 1966, pp. 63 s.

6

E.H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino 1966, pp. 15 s.

7

Ibidem.

8

Febvre, *Problemi di metodo storico*, cit., p. 153.

9

N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, Milano 1976, p. 14.

10

F. Bartolone, *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi alla libertà*, a cura di V. Cicero, prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999², p. 8.

11

Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 374.

12

Ibidem.

13

Desumeremo le tesi di Kierkegaard in particolare dal suo *Diario*, dalle *Briciole di filosofia* e da *La malattia mortale*. Ricordiamo che Kierkegaard aveva dedicato a Socrate la sua dissertazione, intitolata: *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, edizione italiana a cura di D. Borso, Guerini e Associati, Milano 1989.

14

Nietzsche, OFN, VI 1, p. 159.

15

FD.E. Schleiermacher, *Ermeneutica*, a cura di M. Marassi, Bompiani Libri, Milano 2000, p. 355.

16

Schleiermacher, *Ermeneutica*, cit., p. 331.

17

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, p. 153.

18

H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1985, pp. 312-437.

19

Gadamer, *Verità e Metodo*, cit. p. 314.

20

Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., p. 316.

21

Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., pp. 348 s.

22

Ibidem.

23

G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milano 1998.

24

Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., p. 317.

25

Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., p. 333.

26

F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, seconda edizione completamente rifatta, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero,

Milano 1997, pp. 153 s.

27

Aristofane, *Nuvole*, v. 245.

28

Aristofane, *Rane*, vv. 1490-99; traduzione di D. Del Corno, con un lieve ritocco.

29

Nietzsche, *Frammenti postumi* 1875-1876, 6 [26], versione di G. Colli e M. Montinari = OFN, IV 1, p. 168.

30

G.W.F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, traduzione di E. Codignola e G. Sanna, vol. II, *Dai Sofisti agli Scettici*, La Nuova Italia, Firenze 1932, p. 86.

31

Bartolone, *Socrate*, cit., p. 20.

32

Cfr. *infra*, nota 2 al capitolo VII.

33

Cfr. *infra*, nota 3 al capitolo VII.

34

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 1, nota 2.

35

Cfr. capitolo IV, pp. 109 ss.

36

A. Capizzi, *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma 1970.

37

Capizzi, *Socrate*, cit., p. 151.

38

Capizzi, *Socrate*, cit. pp. 170 ss.

39

Nietzsche, *Frammenti postumi* 1876-1878, 5 [193], versione di M. Montinari = OFN, IV 1, p. 157.

40

Patočka, *Socrate*, cit. p. 61.

41

Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., vol. I, p. 72.

42

Nietzsche, *Frammenti postumi* 1875-1876, 6 [26], versione di G. Colli e M. Montinari = OFN, IV 2, p. 342.

43

Si veda per esempio la monumentale opera di K. Joël, *Die echte und der xenophontischen Sokrates*, 3 voll., Berlin 1901.

44

B. Russell, *Storia della filosofia occidentale*, traduzione di L. Pavolini, Tea, Milano 1991, pp. 101 s.

45

Vlastos, *Socrate*, cit. pp. 134 s.

46

Patočka, *Socrate*, cit., pp. 41-43.

47

Diogene Laerzio, II 34.

48

Diogene Laerzio, VI 2.

49

Plutarco, *De curiositate*, 516 C.

50

Gellio, *Notti attiche*, VII 10, 1-5.

51

Diogene Laerzio, II 31 e II 105. Useremo la seguente traduzione: *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Bari 1962, apportandovi, in alcuni casi, lievi ritocchi.

52

Platone, *Apologia di Socrate*, 39 C-D.

53

Per una presentazione sintetica delle posizioni assunte da questi filosofi nel ripensamento del pensiero socratico cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1975-1980, vol. I, pp. 385-432.

54

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II 1, Leipzig 1922^s, in part. pp. 105 ss.

55

La prima raccolta completa delle testimonianze di Aristotele su Socrate è stata fatta da Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris 1942.

56

Patočka, *Socrate*, cit., p. 33.

57

Patočka, *Socrate*, cit., p. 461.

58

Cfr. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris 1934, pp. 122 s.

59

Platone, *Apologia di Socrate*, 20 C.

60

Senofonte, *Memorabili*, I 1, 11-13.

61

Cfr. *infra*, capitolo IX, *passim*.

62

Cfr. *infra*, capitolo V, *passim*.

63

Cfr. Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., p. 341.

NOTE AL CAPITOLO II

1

Cfr. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, 3 voll., Parigi 1974-1975; in corso di pubblicazione la traduzione italiana: *Conosci te stesso. Da Socrate a San Bernardo*, traduzione di F. Filippi, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero [2001].

2

I frammenti sono raccolti da A. Smith, *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1993, pp. 308-313.

3

L'edizione di riferimento rimane tuttora quella curata da M. Untersteiner, *Aristotele, Della filosofia*, introduzione, testo, traduzione e commento esegetico, Roma 1963.

4

Cfr. Untersteiner, *Aristotele, Della filosofia*, cit. p. 79.

5

Platone, *Protagora*, 343 A-B; la traduzione è nostra, tratta dal volume Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

6

B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, traduzione di V. Degli Alberti e S. Marietti, Einaudi 1963, p. 255.

7

Omero, *Iliade*, V vv. 440-42; traduzione G. Cerri, Rizzoli 1996.

8

Omero, *Iliade*, X vv. 8-10; traduzione Cerri, cit.

9

Omero, *Iliade*, XXI vv. 461 ss.; traduzione Cerri, cit.

10

Pindaro, *Pitiche*, VIII, vv. 128-134 della versione di E. Mandruzzato, SE, Milano 1990.

11

Pindaro, *Pitiche*, III, vv. 98-104 della versione Mandruzzato.

12

Pindaro, *Istmiche*, V, vv. 16-19 della versione Mandruzzato.

13

Sofocle, *Elettra*, v. 860, versione Cetrangolo.

14

Sofocle, *Elettra*, vv. 1171-1173, versione Cetrangolo.

15

Sofocle, *Aiace*, vv. 125 s.

16

Sofocle, *Edipo re*, vv. 1186-1188, versione Cantarella.

17

Euripide, fr. 590 Nauck.

18

Plutarco, *Contro Colote*, 118 C.

19

Diogene Laerzio, IX 3.

20

Cfr. Diogene Laerzio, IX 1-17.

21

L'operetta tradotta da G. Colli è in OFN, vol. III 2, pp. 211-217.

22

Nietzsche, OFN, III 2, p. 213.

23

Nietzsche, OFN, III 2, pp. 214 s.

24

Diogene Laerzio, IX 16.

25

Platone, *Fedro*, 229 D-230 A.

26

S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, PM, Casale Monferrato 1995, vol. II, pp. 44 s.

27

Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, cit., II, p. 47.

28

Platone, *Apologia di Socrate*, 29 C-30 D.

29

Platone, *Apologia di Socrate*, 37 E-38 A.

30
Platone, *Apologia di Socrate*, 28 E-29 A.

31
Cfr. in particolare 123 C-133 C.

32
Alcibiade maggiore, 124 A-B.

33
Alcibiade maggiore, 129 A.

34
Alcibiade maggiore, 131 E.

35
Alcibiade maggiore, 126 A.

36
W. Beierwaltes, *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità. Plotino*, 36 *Enneade V 3*, traduzione di A. Trotta, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 55.

37
Senofonte, *Memorabili*, IV 2, 24-26.

38
Alcibiade maggiore, 133 B-C; la traduzione che qui e più avanti riportiamo è di M.L. Gatti contenuta nell'opera Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

39
Plotino, *Enneadi*, V 3, 7; traduzione Faggini, Bompiani, Milano 2000.

40
Porfirio, *Sentenze sugli intelligibili*, a cura di G. Girgenti, Rusconi Libri, Milano 1996, n. 40, p. 153.

41
Cfr. Proclo, *In Alcibiadem*, 11, 12 ss. edizione Westerink.

42
Proclo, *In Alcibiadem*, 4, 19-5, 3 Westerink.

43
Diogene Laerzio, II 5, 23 = Aristotele, *Della filosofia*, fr. 2 Untersteiner.

44
W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, versione autorizzata di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1935, rist. 1947, p. 171.

45
Plutarco, *La E di Delfi*, 385 F-386 A.

46
Plutarco, *La E di Delfi*, 392 A-B; versione di V Cilento.

47
Platone, *Apologia di Socrate*, 20 D.

48
Platone, *Apologia di Socrate*, 23 A-B.

49
Sofocle, fr. 590 Nauck.

50
Eraclito, fr. 8 Diels-Kranz.

51
W. Schadewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, in *Hellas und Hesperien*, vol. I, Zürich-Stuttgart 1970, p. 638.

52
Ibidem.

53

NOTE AL CAPITOLO III

1

E. Sandvoss, *Sokrates und Nietzsche*, Brill, Leiden 1966; il passo di Nietzsche riportato è a p. 10.

2

Cfr. Sandvoss, *Sokrates und Nietzsche*, cit., pp. 10-21.

3

Soprattutto a partire dall'opera di E.A. Havelock, *Preface to Plato*, del 1963, tradotta in italiano con il titolo *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, introduzione di B. Gentili, traduzione di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1973, riedita nel 1983 e nel 1995. A quest'opera faremo più volte riferimento con l'abbreviazione *Cultura orale...*

4

Havelock, *Cultura orale...*, cit., p. 84.

5

Havelock, *Cultura orale...*, cit., p. 90.

6

Cfr. Havelock, *Cultura orale...*, cit., pp. 38 s.

7

Havelock, *Cultura orale...*, cit., p. 39.

8

Havelock, *Cultura orale...*, cit., pp. 116 s.

9

Havelock, *Cultura orale...*, cit., pp. 171 s.

10

Snell, *La cultura greca...*, cit., p. 28, nota (con una correzione di un punto della traduzione).

11

Havelock, *Cultura orale...*, cit., p. 42.

12

Cfr. Havelock, *Cultura orale...*, cit., *passim*.

13

Platone, *Ione*, 535 B-E; la traduzione è nostra, tratta dall'opera: Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

14

Havelock, *Cultura orale...*, cit., p. 165.

15

Havelock, *Cultura orale...*, cit., p. 205.

16

Si vedano in particolare i capitoli V e VI.

17

Havelock, *Cultura orale...*, cit., pp. 163 s.

18

Si veda in particolare il nostro Melisso, *Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1970, *passim*.

19

Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 26 D-E.

20

Cfr. E.G. Turner, *I libri nell'Atene del V e del IV secolo a.C.*, in G. Cavallo, *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1975; opera riedita nel 1989 e nel 1992.

21

Cfr. Platone, *Parmenide*, 127 D-E.

22

Havelock, *Cultura orale...*, cit., p. 6.

23

Havelock, *Cultura orale...*, cit., p. 250.

24

Havelock, *Cultura orale...*, cit., p. 232.

25

Havelock, *Cultura orale...*, cit., pp. 249 s.

NOTE AL CAPITOLO IV

1

Gigon, *Sokrates*, cit., p. 17.

2

Gigon, *Sokrates*, cit., p. 18.

3

Gigon, *Sokrates*, cit., p. 208.

4

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 68.

5

Diogene Laerzio, II 122.

6

Ibidem.

7

Diogene Laerzio, II 60.

8

Diogene Laerzio, II 61.

9

Diogene Laerzio, II 64.

10

Diogene Laerzio, II 84.

11

Diogene Laerzio, II 125.

12

Diogene Laerzio, II 124.

13

Diogene Laerzio, II 121.

14

Diogene Laerzio, II 105.

15

Diogene Laerzio, II 64.

16

La relazione di Schleiermacher del 1815 *Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen* è edita in *Sämtliche Werke*. Dritte Abtheilung. Zur

17 *Philosophie*. Zweiter Band, Berlin 1838, pp. 287-308, da cui citiamo.

18 Magalhães – Vilhena, *Le problème de Socrate*, cit.

19 Magalhães – Vilhena, *Le problème de Socrate*, p. 131.

20 Schleiermacher, *Ueber den Wert des Sokrates...*, cit., p. 293.

21 Schleiermacher, *Ueber den Wert des Sokrates...*, cit., pp. 293 s.

22 Schleiermacher, *Ueber den Wert des Sokrates...*, cit., p. 294.

23 Schleiermacher, *Ueber den Wert des Sokrates...*, cit., p. 297.

24 Schleiermacher, *Ueber den Wert des Sokrates...*, cit., p. 300.

25 Schleiermacher, *Ueber den Wert des Sokrates...*, cit., pp. 300 ss.

26 Schleiermacher, *Ueber den Wert des Sokrates...*, cit., p. 301.

27 Schleiermacher, *Ueber den Wert des Sokrates...*, cit., p. 203.

28 Cfr. *supra*, nota 54 al capitolo I.

29 Cfr. L. Rossetti, *Socrate e le scuole socratiche minori*, in *Grande antologia filosofica*, 32, Milano 1984; A. Patzer, *Bibliographia socratica*, Freiburg-München 1985; L.E. Navia-E.L. Katz, *Socrates. An Annotated Bibliography*, New York-London 1988; K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie begründet von F Ueberweg, Die Philosophie der Antike*, Band 2/1, pp. 324-341.

30 Sui Socratici minori è ora a disposizione l'edizione di tutti i frammenti pervenuti curata da G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Bibliopolis, Napoli 1990 (mentre dei Socratici minori sono riportati tutti i frammenti e tutte le testimonianze pervenute, per quanto concerne Socrate non sono riportati i testi di Aristofane, Senofonte e Platone, e quindi sono raccolte solo le testimonianze minori). Si veda anche l'esposizione della dottrina dei Socratici nella trattazione di Döring, citata alla nota precedente. Un punto di partenza per il recupero di Aristofane come fonte per una ricostruzione del pensiero di Socrate è il volume di L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, New York-London 1966.

31 Cfr. *supra*, nota 13 alla Prefazione.

32 Joël, *Die echte und der xenophontischen Sokrates*, cit., p. 731.

33 M. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles 1922; su cui si veda A. Diès, *Autour de Platon*, Paris 1972², pp. 182-209.

34 Gigon, *Sokrates*, cit., p. 14.

35 Gigon, *Sokrates*, cit., p. 64.

Gigon, *Sokrates*, cit., p. 209.

36

Gigon, *Sokrates*, cit., p. 215.

37

Cfr. *supra*, nota 32.

38

M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, introduzione di G. Reale, terza edizione accresciuta, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 58.

39

Sarri, *Socrate*, cit. (cfr. nota 26 del capitolo I), p. 22.

40

Vlastos, *Socrate*, cit. alla nota 16 della *Prefazione*.

41

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 7, nota 21.

42

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 65.

43

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 66.

44

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 155.

45

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 170.

46

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 275.

47

Si veda l'interpretazione di questo dialogo da noi proposta in: Platone, *Gorgia*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione e commento di G. Reale, con testo greco a fronte, Rusconi Libri, Milano 1998.

48

Cfr. Platone, *Gorgia*, 498 D e soprattutto 503 E-504 A.

49

Cfr. Platone, *Gorgia*, 508 A e quanto diciamo nell'opera citata sopra, alla nota 47, pp. 53 ss.

50

Cfr. quanto diciamo nell'opera citata sopra, alla nota 47, pp. 50 ss.

51

Cfr. Platone, *Gorgia*, 592 E ss. e 508 A.

52

Cfr. Platone, *Gorgia*, 506 C ss.

53

La possibilità del dialogo stesso salta, in quanto fra Callicle e Socrate si è verificata una vera e propria *incommunicatio idiomatum*.

54

Cfr. Platone, *Gorgia*, 523 A-527 E.

55

Cfr. Platone, *Gorgia*, 493 A-B; la traduzione è nostra, tratta dall'opera citata sopra alla nota 47 e contenuta anche in Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

56

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 63.

57

Cfr. Vlastos, *Socrate*, cit., p. 72, nota 37, dove l'autore giudica il più celebre saggio di Burnet «molto fuorviante», aggiungendo, a giustificazione del suo asserto, rimandi tutt'altro che probanti, come dimostriamo nel capitolo VII.

58

Havelock, *Cultura orale*.... cit., p. 78.

59

Havelock, *Cultura orale*..., cit., p. 130.

60

Havelock, *Cultura orale*..., cit., p. 43.

61

Cfr. quanto diciamo in G. Reale, *Platone*, Rizzoli, cit. (alla nota 23 del capitolo I), pp. 57-72.

62

Havelock, *Cultura orale*..., cit., p. 41.

63

Riteniamo infatti che il metodo seguito da Montuori per la comprensione storica della vita di Socrate possa perfettamente utilizzarsi anche per la comprensione del suo pensiero.

64

Montuori, *Socrate*, cit., pp. 280 ss.

65

Montuori, *Socrate*, cit., p. 345.

66

Cfr. G. Reale, *Platone*, Rizzoli, cit., pp. 62 ss.

67

Cfr. G. Reale, *Platone*, Rizzoli, cit., p. 68.

68

Cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997²⁰, *passim* e H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, introduzione di G. Reale, traduzione di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1996⁴.

69

Si vedano i capitoli V e VI, *passim*.

70

Si vedano i capitoli VII e VIII, *passim*.

NOTE AL CAPITOLO V

1

Platone, *Apologia di Socrate*, 34 A; 38 B.

2

Platone, *Apologia di Socrate*, 38 B.

3

Platone, *Fedone*, 59 B.

4

Diogene Laerzio, III 37.

5

Tagebücher, II 452.

6

Platone, *Apologia di Socrate*, 20 E-21 A.

7

Platone, *Apologia di Socrate*, 21 B.

8

Montuori, *Socrate*, cit., p. 207.

9

Patočka, *Socrate*, cit., p. 59.

10

Si vedano le varie testimonianze riportate e discusse in Montuori, *Socrate*, cit. pp. 124-130.

11

Senofonte, *Apologia di Socrate*, 14.

12

Senofonte, *Anabasi*, III 1, 4-8; traduzione di A. Barabino, Garzanti, Milano 1992.

13

Platone, *Apologia di Socrate*, 21 D.

14

Platone, *Apologia di Socrate*, 22 B-C.

15

Platone, *Apologia di Socrate*, 22 E-23 B.

16

Platone, *Apologia di Socrate*, 23 C.

17

Vlastos, *Socrate*, cit. p. 237.

18

Platone, *Apologia di Socrate*, 33 C.

19

Platone, *Apologia di Socrate*, 37 E-38 A.

20

Nietzsche, *Umano, troppo umano*, II, parte II, 72 versione di S. Giametta = OFN, IV 3, 172.

21

Platone, *Carmide*, 153 D-154 E; traduzione di M.T. Liminta tratta dall'opera: Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

22

Platone, *Lachete*, 187 D-188 B; traduzione di M.T. Liminta tratta dall'opera citata alla nota precedente.

23

Platone, *Sofista*, 230 B-E; traduzione di C. Mazzarelli tratta dall'opera citata due note sopra.

24

Kierkegaard, *Briciole filosofiche*; in *Opere*, cit., II, p. 29.

25

F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, nota introduttiva di G. Colli, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1997¹⁷, p. 114.

26

Nietzsche, *La nascita della tragedia*, pp. 90 s.

27

Platone, *Gorgia*, 448 A.

28

Platone, *Protagora*, 347 C-348 A.

29

Russell, *Storia della filosofia occidentale*, cit., p. 102.

30

Bartolone, *Socrate*, cit., p. 20.

31

Nietzsche, *Frammenti postumi 1875-1876*, 6 [3] versione di G. Colli e M. Montinari = OFN, IV, p. 159.

32

Nietzsche, *Ecce homo*, «Perché sono così saggio», 1, versione di R. Calasso = OFN, VI 3, p. 372.

33

Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, 25 [297], versione M. Montinari = OFN, VII 2, p. 76.

34

Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, 25 [297], versione M. Montinari = OFN, VII 2, p. 75.

35

Nietzsche, *La nascita della tragedia*, p. 83.

36

Nietzsche, *La nascita della tragedia*, pp. 88 s.

37

Nietzsche, *La nascita della tragedia*, p. 91.

38

Cfr. *Rane*, 1490-99; *Nuvole*, 245.

NOTE AL CAPITOLO VI

1

Maier, *Socrate*, cit., voi. II, pp. 76 s.

2

Patočka, *Socrate*, cit., pp. 395-97.

3

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 40.

4

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 57.

5

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 38.

6

Patočka, *Socrate*, cit., p. 399.

7

Patočka, *Socrate*, cit., p. 405.

8

Senofonte, *Memorabili*, III 11.

9

Senofonte, *Memorabili*, III 11, 15-18.

10

S. Lönborg, *Dike und Eros. Menschen und Mächten im alten Athen*, München 1924, pp. 255 s.

11

Patočka, *Socrate*, cit., p. 403.

12

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 40.

13

Senofonte, *Simposio*, 5, 1-10.

14

Senofonte, *Simposio*, 4, 56-64.

15

Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, 34 [47], versione di S. Giametta = OFN, VI3, p. 119.

16

Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, cit., vol. II, p. 36.

17

Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, cit., vol. II, p. 37.

18

Vlastos, *Socrate*, cit., pp. 41 s.

19

Patočka, *Socrate*, cit., p. 399.

20

Maier, *Socrate*, cit., vol. II p. 59.

21

Senofonte, *Memorabili*, 12, 36.

22

Senofonte, *Memorabili*, IV 4, 9.

23

Senofonte, *Memorabili*, IV 6, 1.

24

Senofonte, *Memorabili*, IV 6, 15.

25

Su questo passo della *Repubblica* si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 359 ss.

26

Platone, *Repubblica*, VII 534 B.

27

Platone, *Sofista*, 230 B.

28

Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, 165 b 3-6.

29

Per un approfondimento di questo punto si veda il nostro commentario a Platone, *Fedro*, Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 1998.

30

Platone, *Fedro*, 265 D-266 B.

31

Platone, *Sofista*, 253 B-254 B; traduzione nostra.

32

Senofonte, *Memorabili*, IV 5, 12.

33

Cfr. Vlastos, *Socrate*, cit., pp. 87-105.

34

Aristotele, *Metafisica*, A 5, 987 b 1 ss.; traduzione nostra, riedita nei «Testi a fronte» della Bompiani, Milano 2000.

35

Aristotele, *Metafisica*, M 4, 1078 b 23 ss.

36

W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1954, p. 170.

37

Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., voi. II 1, p. 106.

38

Nietzsche, *Aurora*, 544, versione di F. Masini = OFN, V 1, p. 256.

39

Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, 8 [19] versione di G. Colli e Ch. Colli Staude = OFN, III 3/1, p. 233.

40

Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., pp. 419 s.

41

Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., p. 424.

42

Questa intervista, pubblicata per la prima volta nel *Sole 24 Ore* (6 ottobre 1996), è stata riprodotta nella ventesima edizione della nostra opera *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 847-853.

43

Platone, *Protagora*, 334 C-335 A; traduzione nostra tratta dall'opera: Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

44

Platone, *Gorgia*, 449 A-C.

45

Platone, *Teeteto*, 148 E-151 D; la traduzione che riportiamo è quella classica di Manara Valgimigli, che ci è particolarmente cara, apportandovi però alcuni ritocchi di carattere formale.

46

Cfr. Vlastos, *Socrate*, cit. pp. 21; 112 e nota 11.

47

Maier, *Socrate*, cit., II, pp. 68 s.

48

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 150.

49

Sarri, *Socrate*, cit., p. 166.

50

Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, cit., vol. II, p. 15.

51

Platone, *Apologia di Socrate*, 23 A.

52

Ibidem.

53

Platone, *Simposio*, 175 D-E.

54

Patočka, *Socrate*, cit. p. 65.

55

Platone, *Eutifrone*, 11 B-D; traduzione nostra tratta dall'opera: Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

56

Platone, *Menone*, 80 A-B; traduzione nostra tratta dall'opera: Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

57

Va ritenuta autentica in quanto, come abbiamo più volte rilevato, Platone non poteva attribuire alla difesa messa in bocca a Socrate, in un processo di Stato, se non la verità.

58

Platone, *Apologia di Socrate*, 30 E-31 A.

59

Kierkegaard, *Diario*, cit., vol. III, p. 181.

60

Kierkegaard, *Diario*, cit., vol. IV, p. 114.

1
E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, 2 voll., Laterza, Bari 1914-16; rist. 1970.

2
Tutti gli scritti su Socrate di questo autore sono stati tradotti e raccolti nel volume: J. Burnet, *Interpretazione di Socrate*, introduzione, traduzione e apparati di F. Sarri, Vita e Pensiero, Milano 1994. Il saggio più celebre, di impostazione magistrale, risale al 1915 e si intitola: *The Socratic Doctrine of the Soul*, in «Proceedings of the British Academy», 7 (1915-1916), pp. 235-259, che si trova nell'edizione italiana alle pp. 115-152.

3
Di A.E. Taylor ricordiamo soprattutto: *varia Socratica*, Oxford 1911 (rist. New York 1987) e la monografia sintetica *Socrate*, La Nuova Italia, Firenze 1952; 1969² (l'edizione originale è del 1933).

4
Si veda quanto diciamo nella *Introduzione* al libro di Sarri, *Socrate*, cit., pp. XIV ss.

5
Taylor, *Socrate*, cit. p. 102.

6
Burnet, *Interpretazione di Socrate*, cit., p. 121.

7
Burnet, *Interpretazione di Socrate*, cit., p. 148.

8
Jaeger, *Paideia*, cit., p. 64.

9
Jaeger, *Paideia*, cit., pp. 62 s.

10
Havelock, *Cultura orale...*, cit., pp. 6 s.

11
Havelock, *Cultura orale...*, cit., pp. 161 s.

12
F.M. Cornford, *Before and after Socrates*, Cambridge 1932 (1992²), pp. 29 ss.; 50 s.

13
W.D. Ross, *The Problem of Socrates*, «Classical Association Proceedings», 30 (1930), pp. 7-24, spec. p. 23.

14
H. Kuhn, *Socrate. Indagini sull'origine della metafisica*, a cura di A. Rigobello, Fabbri Editori, Milano 1969, p. 150 (l'edizione originaria è del 1959).

15
Kuhn, *Socrate*, cit., pp. 157 s.

16
Cfr. sopra, la nota 14 alla *Prefazione*.

17
Patočka, *Socrate*, cit., p. 353.

18
Ricordiamo che quest'opera era stata prima pubblicata in due volumi, Edizioni Abete, Roma 1975, e che la nuova edizione del 1997 è stata completamente ripensata e riscritta.

19
Cfr. sopra, la nota 26 al capitolo I.

20

K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie begründet von F. Ueberweg, Die Philosophie der Antike*, Band 2/1, pp. 324-341.

21

La terza edizione è la seconda riedita nello stesso 1997 dopo pochi mesi. Per l'indicazione delle recensioni alla prima edizione si vedano i riferimenti dati da Sarri stesso a p. 5, nota 1.

22

Il taglio dato da Praechter era più filosofico, quello di Dörrie è molto più dossografico.

23

Edizioni Cortina, Milano.

24

Al momento costituisce la monografia più documentata sull'argomento.

25

Cfr. W Otto, *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*, a cura di A. Caracciolo, Il Melangolo, Genova 1983, p. 70.

26

Cfr. Reale, *Corpo, anima e salute*, cit., pp. 75-89.

27

Cfr. Reale, *Corpo, anima e salute*, cit., pp. 85 ss.

28

E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, traduzione di V. Vacca De Bosis, La Nuova Italia, Firenze 1959, p. 168.

29

Per uno sguardo sintetico sull'Orfismo si veda G. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit., vol. I, pp. 435-445.

30

U. von Wilamowitz Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt 1959³, vol. II, pp. 185 ss.

31

Cfr. Platone, *Repubblica*, X 600 B.

32

Empedocle, *Poema lustrale*, fr. 104 Gallavotti = fr. 117 Diels-Kranz.

33

Empedocle, *Poema lustrale*, fr. 115 e 116 Gallavotti = fr. 134 e 119 Diels-Kranz.

34

Si comprende pertanto in che senso Talete pensasse il magnete dotato di una *psyché*, in quanto esso ha la forza di attrarre il ferro.

35

Anassimene, fr. 3 Diels-Kranz.

36

Per una comprensione del significato del termine *asómatos* nei Presocratici si veda Reale, *Melisso, Tertimonianze e frammenti*, cit., cap. VII, *passim*, e spec. pp. 215-220.

37

Anassimene, fr. 2 Diels-Kranz.

38

W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, traduzione di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 132 (l'edizione originale è del 1953).

39

Eraclito, fr. 41 Diels-Kranz.

40

Eraclito, fr. 44 Diels-Kranz.

41

Eraclito, fr. 115 Diels-Kranz.

42

Snell, *La cultura greca...*, cit. pp 40 s.

43

Snell, *La cultura greca...*, cit., pp. 43 s.

44

Cfr. la documentazione in Sarri, *Socrate*, cit., pp. 117 ss.

45

Cfr. la documentazione in Sarri, *Socrate*, cit., pp. 118 ss.

46

Cfr. la documentazione in Sarri, *Socrate*, cit., p. 124 e nota 25.

47

Cfr. Aristotele, *L'anima*, I 2, 404 a 16 = 58 B 40 Diels-Kranz.

48

Diogene Laerzio, VIII 28 = 58 B 45 Diels-Kranz.

49

Cfr. la documentazione in Sarri, *Socrate*, cit., pp. 120 s.; e note 15 e 16.

50

Cfr. Platone, *Fedone*, 86 C-D.

51

A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, presentazione di M. Dal Pra, traduzione di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 302.

52

Cfr. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit., vol. I, pp. 103-106.

53

Cfr. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit., vol. I, pp. 189-196.

54

Cfr. in particolare Democrito, fr. 37 e 187.

55

Si ricordi il fatto che non solo Democrito è di dieci anni più giovane di Socrate, ma che le sue riflessioni etiche sono di carattere prevalentemente sentenziale.

56

Protagora, fr. 11 Diels-Kranz.

57

Eraclito, fr. 44 Diels-Kranz.

58

Diogene Laerzio, IX 51 = 80 A 1 Diels-Kranz.

59

La traduzione che riportiamo è di M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, fase. I, La Nuova Italia, Firenze 1961².

60

Sarri, *Socrate*, cit., p. 141.

61

L'espressione è di Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 141.

62

Sarri, *Socrate*, cit., pp. 143-152.

63

Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., pp. 165 s.

64

Cfr. *supra*, nota 62.

65

Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., pp. 166 s.

66

Cfr. Sarri, *Socrate*, cit., pp. 146-152.

67

Sofocle, *Antigone*, vv. 175-177.

68

Sofocle, *Antigone*, vv. 223-230.

69

Sofocle, *Antigone*, vv. 705-709.

70

Euripide, *Oreste*, v. 1180.

71

Euripide, fr. 388 Nauck.

72

Sarri, *Socrate*, cit., p. 150.

73

Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 166.

74

Il fatto che si trovino spunti in tal senso in autori anteriori o contemporanei a Socrate non intacca tale tesi in alcun modo, soprattutto per il fatto che in quegli autori in cui vi sono quegli spunti si trovano anche spunti in senso opposto, e soprattutto che manca in essi l'impostazione sistematica e la fondazione della tesi in questione.

75

In particolare Platone, *Apologia di Socrate*, 28 E-29 A; 29 C-D; 37 E-38 A.

76

Platone, *Apologia di Socrate*, 30 B.

77

In particolare cfr. Senofonte, *Memorabili*, IV 3, 14.

78

Cfr. Platone, *Gorgia*, 492 E-493 A.

79

Cfr. Platone, *Fedone*, 62 B e 64 C-65 D.

80

Cfr. Platone, *Cratilo*, 400 C.

81

Cfr. Platone, *Fedro*, 250 B-C.

82

Platone, *Alcibiade maggiore*, 130 A-E; traduzione di M.L. Gatti, (con lievissimi ritocchi) contenuta nell'opera: Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

83

Platone, *Apologia di Socrate*, 40 E-41 C.

84

Platone, *Apologia di Socrate*, 42 A.

85

Senofonte, *Memorabili*, III 10, 1-5.

86

Cfr. Senofonte, *Memorabili*, III 10, 6-8.

87

Senofonte, *Memorabili*, III 10, 8.

88

Senofonte, *Memorabili*, IV 3, 14.

89

Senofonte, *Memorabili*, 14, 8.

90

Senofonte, *Memorabili*, I 4, 13 s.

91

Cfr. Senofonte, *Memorabili*, libro I, *passim*.

92

Del libro di Sarri si leggano soprattutto le pagine 153-171.

93

Cfr. Reale, *Corpo, anima e salute*, cit., pp. 61-74.

94

Aristofane, *Nuvole*, vv. 90-101; traduzione Del Corno, Edizione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 1996.

95

Sarri, *Socrate*, cit., p. 161.

96

Sarri, *Socrate*, cit., p. 163.

97

Aristofane, *Uccelli*, vv. 1553-1564; traduzione Del Corno, Edizione Lorenzo Valla-Mondadori.

98

Sarri, *Socrate*, cit., p. 161.

99

Platone, *Apologia di Socrate*, 30 A-B.

100

Platone, *Alcibiade maggiore*, 130 A-132 A.

101

Platone, *Fedone*, 115 B-C.

102

Aristofane, *Nuvole*, vv. 500-504; traduzione Sarri.

103

Sarri, *Socrate*, cit., pp. 165 s.

104

Aristofane, *Nuvole*, vv. 412-442; traduzione Del Corno.

105

Cfr. Sarri, *Socrate*, cit., pp. 227-239.

106

Senofonte, *Memorabili*, I 2, 2-8.

107

Cfr. Sarri, *Socrate*, cit., pp. 227-239 per i Socratici minori e pp. 241-265 per gli oratori, di cui in questa sede non possiamo occuparci.

108

Senofonte, *Simposio*, III 8; IV 34 e 44; traduzione Sarri.

109

Cfr. fr. 88 e 90 Decleva Caizzi = fr. V A 134 e 107 Giannantoni.

110

Gnomologio Vaticano, 743, n. 34 Sternbach = V A 163 Giannantoni.

111

Cfr. Sarri, *Socrate*, cit., pp. 234-238.

112

Fr. III A 2 Giannantoni; cfr. Sarri, *Socrate*, cit., pp. 238 s.

113

Cfr. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., pp. 118 ss.

NOTE AL CAPITOLO VIII

1

Cfr. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit., vol. I, pp. 311-335.

2

Platone, *Simposio*, 216 D-E.

3

Senofonte, *Memorabili*, IV 2, 34 s..

4

Una dettagliata discussione su questo argomento si troverà in Vlastos, *Socrate*, cit. pp. 269-310.

5

Platone, *Eutidemo*, 281 E-282 A.

6

Si potrà vedere la nostra interpretazione e il nostro commento al dialogo in Platone, *Protagora*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note di Giovanni Reale, Rusconi Libri, Milano 1998.

7

Senofonte, *Memorabili*, III 9, 4 s.

8

Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI 13, 1144 b 28 s.

9

Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII 2, 1145 b 23 ss.

10

Taylor, *Socrate*, cit., pp. 105 s.

11

Cfr. Platone, *Sofista*, 237 A ss.

12

Cfr. Platone, *Repubblica*, libri III e IV.

13

Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, cit., III, pp. 101 s.

14

Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, cit., III, p. 106.

15

Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, cit., III, p. 108.

16

Senofonte, *Memorabili*, IV 5, 8 s.

17

Jaeger, *Paideia*, cit., vol. II, p. 87.

18

Senofonte, *Memorabili*, 15, 4 s.

19

Senofonte, *Memorabili*, IV 5, 11 s.

20

Cfr. Platone, *Gorgia*, 494 B.

21

Senofonte, *Memorabili*, IV 5, 2 ss.

22

Maier, *Socrate*, cit., II, p. 30.

23

Senofonte, *Memorabili*, 12, 14; II 6, 2.

24

Cfr. Platone, *Filebo*, 67 A.

25

Cfr. Diogene Laerzio, VI, 11.

26

Cfr. Platone, *Ippia minore*, 368 B ss.

27

Senofonte, *Memorabili*, 16, 10.

28

Jaeger, *Paideia*, cit., voi. II, pp. 91 s.

29

Si veda quando diciamo nel nostro *Saggio introduttivo* al *Protagora*, citato sopra alla nota 6, pp. XXXVI ss.

30

Si veda in particolare il capitolo VI.

31

Si veda quando diciamo nel nostro *Saggio introduttivo* al *Protagora*, citato sopra alla nota 6, pp. LVII-LXII.

32

Senofonte, *Memorabili*, IV 5, 9 ss.

33

Anche su questo punto il lettore troverà una dettagliata discussione in Vlastos, *Socrate*, cit. pp. 269-310.

34

È questo il concetto-chiave che manca nelle pur eccellenti riflessioni che Vlastos, fa sul tema.

35

Conviene ricordare al lettore che, se ci si lascia sfuggire la concezione della felicità come cifra emblematica della filosofia antica, non si riesce a comprendere a fondo questo punto essenziale del pensiero socratico.

36

Platone, *Apologia di Socrate*, 36 E.

37

Platone, *Gorgia*, 470 E.

38

Platone, *Apologia di Socrate*, 30 D.

39

Platone, *Apologia di Socrate*, 41 D.

40

Platone, *Apologia di Socrate*, 38 A.

41

Platone, *Apologia di Socrate*, 41 B-C.

42

Senofonte, *Memorabili*, IV 8, 6.

43

Patočka, *Socrate*, cit., pp. 455 s.

44

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 314.

45

Sul problema dell'amicizia si vedano: Senofonte, *Memorabili*, II 4-10; e, in modo particolare, Platone, *Simposio*.

46

Platone, *Apologia di Socrate*, 32 C-E.

47

E questo Socrate ha fatto in modo particolare con Platone.

48

Tesi sviluppata in particolare nel *Gorgia*, *passim*.

49

Platone, *Gorgia*, 521 D.

50

Platone, *Critone*, 49 A-C; traduzione nostra, contenuta nell'opera:

Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

51

Platone, *Critone*, 51 B.

52

Senofonte, *Memorabili*, IV 4, 4.

53

Cfr. la pertinente osservazione di Jaeger riportata sopra in corrispondenza alla nota 28.

54

Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, 25 [297], versione di M. Montinari = OFN, VII 2, pp. 75 s.

55

Kierkegaard, *Diario*, V, p. 191.

56

Kierkegaard, *Diario*, V, p. 109.

57

Kierkegaard, *Diario*, X, p. 140.

58

Omero, *Iliade*, XVII, vv. 645-647.

59

M. Valgimigli, *Il mantello di Cebete*, Padova 1947, p. 96.

60

Bartolone, *Socrate*, cit., p. 308.

NOTE AL CAPITOLO IX

1

Cfr. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I, cit., pp. 336-354.

2

Si potrà vedere l'edizione del *Timeo* da noi curata con testo greco a fronte, pubblicata nella collana «Testi a fronte», Bompiani 2000.

3

Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 564-577.

4

Vlastos, *Socrate*, cit., pp. 209-238.

5

Vlastos, *Socrate*, cit., pp. 210 s.

6

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 211, nota 6.

7

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 216.

8

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 220.

9

Platone, *Repubblica*, II 379 A-C; traduzione nostra.

10

Novalis, *Allgemeines Brouillon*, n. 789; tratto dall'opera: Novalis. *Opera filosofica*, 2 voll., voi. I, a cura di G. Moretti; vol. II, a cura di F. Desideri, Einaudi, Torino 1993 (il passo citato è nel vol. II, p. 455).

11

Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 24 C.

12
Platone, *Apologia di Socrate*, 26 B-28 A.

13
Platone, *Eutifrone*, 6 A.

14
Senofane, fr. 11 Diels-Kranz.

15
Maier, *Socrate*, cit., vol. II, pp. 152 s.

16
Senofane, fr. 23 Diels-Kranz.

17
Cfr. per un approfondimento del problema Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 707 ss.

18
Cfr. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I, cit., pp. 194 ss.

19
Platone, *Eutifrone*, 3 C-D.

20
Senofonte, *Memorabili*, I 4 e IV 3.

21
Senofonte, *Memorabili*, I 4, 8 s.

22
Senofonte, *Memorabili*, I 4, 13 ss.

23
Senofonte, *Memorabili*, I 4, 17 s.

24
Senofonte, *Memorabili*, IV 3, 1-14.

25
Soprattutto Platone nel *Timeo*, *passim*.

26
Cfr. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I, cit., pp. 189-193.

27
Naturalmente, la problematica avrà una particolare preminenza soprattutto in Platone; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 707 ss. e 634-712.

28
Senofonte, *Memorabili*, I 4, 6 s.

29
Wilamowitz Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, cit., vol. I, p. 342.

30
Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 497-712.

31
Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 526 ss.; pp. 698 ss.

32
Cfr. l'indicazione data alla nota precedente.

33
Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 634 ss.

34
Cfr. in particolare le pp. 698-670.

35
Platone, *Apologia di Socrate*, 31 C-D.

36
Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 27 B ss.

37

Si vedano i passi indicati alle note 40 e 41; 46 e 47.

38

Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 28 D-E.

39

Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 40 A-B.

40

Platone, *Apologia di Socrate*, 31 D-E.

41

Senofonte, *Memorabili*, I 1, 7-9.

42

Maier, *Socrate*, cit., voi. II, p. 138.

43

Nell'*Eutifrone* si dimostra, infatti, la tesi secondo cui il santo non è tale perché piace agli dèi, come credevano comunemente i Greci, ma, al contrario, il santo piace agli dèi *proprio perché santo*.

44

Platone, *Apologia di Socrate*, 41 C-D.

45

Maier, *Socrate*, cit., vol. II, pp. 143 s.

46

Senofonte, *Memorabili*, IV 3, 12.

47

Senofonte, *Memorabili*, IV 8, 1.

48

Cfr. in particolare il capitolo VI.

49

Vlastos, *Socrate*, cit., p. 375.

50

Platone, *Critone*, 46 B.

51

Vlastos, *Socrate*, cit., pp. 378 s.

52

Kierkegaard, *Diario*, V, p. 31.

53

Platone, *Apologia di Socrate*, 41 D.

54

Un «tacere» – si intende – che, nell'ambiguità dell'ironia socratica, è ad un tempo un «parlare».

55

Kierkegaard, *Sul concetto di ironia...*, cit., p. 106.

NOTE AL CAPITOLO X

1

Platone, *Apologia di Socrate*, 17 D.

2

Platone, *Critone*, 52 E.

3

E, in effetti, nessuno la contesta.

4

Pausania, I 22, 8 e IX 35, 7 = Giannantoni, *Socrate*, cit., p. 291.

5

Platone, *Apologia di Socrate*, 31 C; 36 E; 38 B.

6

Senofonte, *Economico*, II 1-4.

7

Cfr. Platone, *Simposio*, 220 D-E; *Apologia di Socrate*, 28 E.

8

Cfr. Platone, *Simposio*, 220 E-221 A.

9

Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 28 E.

10

Platone, *Simposio*, 220 D-E.

11

Diogene Laerzio, II 26.

12

Cfr. Platone, *Fedone*, 60 A.

13

Aristosseno, fr. 58 Wehrli = Giannantoni, *Socrate*, cit., p. 286.

14

Ateneo, XIII 555 D-556 B = Giannantoni, *Socrate*, cit., p. 287.

15

Porfirio, *Storia della filosofia*, fr. 14 Sodano, p. 81.

16

Porfirio, *Storia della filosofia*, fr. 15 Sodano, p. 83.

17

Tertulliano, *Apologetico*, 39, 12 = Giannantoni, *Socrate*, cit., p. 532.

18

Sarà stato fra i sedici e i diciannove anni.

19

L'ultimo bambino, se portato in braccio, doveva essere davvero piccolissimo e probabilmente non camminava ancora.

20

Platone, *Fedone*, 60 A.

21

Platone, *Fedone*, 116 A-B.

22

Platone, *Apologia di Socrate*, 34 D.

23

Diogene Laerzio, II 26.

24

Senofonte, *Memorabili*, II 2.

25

Senofonte, *Simposio*, 2, 9-10.

26

Gellio, I 17, 1-3 = Giannantoni, *Socrate*, p. 305.

27

Diogene Laerzio, II 36 s.

28

Stobeo, IV 22^b, 59 = Giannantoni, *Socrate*, p. 421.

29

Diogene Laerzio, II 34.

30

Gnomologio vaticano, 743 n. 478 = Giannantoni, *Socrate*, p. 420.

31

Seneca, *La costanza del saggio*, 19; traduzione Marastoni, in Seneca,

Tutti gli scritti, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, p. 51.

32

Epitteto, *Diatriba*, IV 5, 33; traduzione Cassanmagnago, edizione Rusconi Libri, Milano 1982, p. 474.

33

Patočka, *Socrate*, cit., pp. 235 s.

34

Platone, *Apologia di Socrate*, 31 B-C.

35

Gnomologio Vaticano, 743 n. 573 = Giannantoni, *Socrate*, p. 421.

36

Eliano, *Var hist.* IX 7 = Giannantoni, *Socrate*, p. 306.

37

J.G. Hamann, *Memorabili di Socrate*, introduzione, traduzione e note di A. Pupi, Rusconi Libri, 1999, pp. 101-103.

38

Nietzsche, *Umano troppo umano*, VII 433, versione di S. Giametta = OFN, IV 2, pp. 237 s.

39

Nietzsche, *Genealogia della morale*, III 7, versione di F. Masini = OFN, VI 2, pp. 309 s..

40

A. Panzini, *Santippe*, Mondadori, Milano 1954, pp. 17 s.; l'edizione originaria del romanzo di Panzini è del 1914.

Indice

Copertina

Trama

Biografia

Frontespizio

Copyright

Prefazione - LA FIGURA DI SOCRATE NELLA SUA AMBIVALENZA STRUTTURALE E NEL SUO MESSAGGIO PROVOCATORIO

I - ALCUNI RILIEVI PRELIMINARI DI CARATTERE ERMENEUTICO

Tre differenti modi di interpretare i filosofi in generale e Socrate in particolare

Le ragioni per cui le varie fonti socratiche differiscono fra di loro

Il fulcro teoretico del pensiero socratico

II - L'EPIGRAFE «CONOSCI TE STESSO» INCISA SULLA FACCIATA DEL TEMPIO DI DELFI

Genesi e carattere apollineo del motto «Conosci te stesso»

Il significato originario del «Conosci te stesso»

Il «Conosci te stesso» in Eraclito

Testimonianze di Platone e di Senofonte sui rapporti della filosofia di Socrate con la massima apollinea del tempio di Delfi

Il «Conosci te stesso» come uno degli assi portanti del pensiero dei Greci

Il «Conosci te stesso» nell'opera «Sulla filosofia» di Aristotele

Plutarco e la ripresa dell'antico significato del motto ripensato in chiave metafisica

In che senso il pensiero filosofico socratico rispecchia in modo perfetto l'antico senso religioso del motto delfico

III - LE RAGIONI PER CUI SOCRATE NON HA SCRITTO NULLA IN CONNESSIONE CON IL RUOLO RIVOLUZIONARIO DA LUI SVOLTO NELL'AMBITO DELLA CULTURA ORALE

Il problema connesso con i motivi per cui Socrate non ha scritto nulla

Il non-scrivere socratico affonda le sue radici nella cultura ellenica dell'oralità che nel quinto secolo a.C. giungeva al termine

La particolare rivoluzione portata da Socrate alle sue estreme conseguenze nell'ambito dell'oralità

Mediante la dialettica Socrate ha messo in crisi in modo definitivo la tecnologia della comunicazione mimetico-poetica

I punti-chiave essenziali della tecnologia della comunicazione dell'oralità poetico-mimetica messi in crisi dalla dialettica socratica

Nessi fra il pensiero dei Presocratici e la dialettica di Socrate e conclusione sul problema delle ragioni per cui Socrate non ha scritto nulla

IV - UN PARADIGMA ERMENEUTICO ALTERNATIVO A QUELLO TRADIZIONALE NELL'INTERPRETAZIONE DI SOCRATE SULLA BASE DELLE TESTIMONIANZE PERVENUTE

La nascita del nuovo genere letterario dei dialoghi socratici scritti dai discepoli di Socrate in generale e da Platone in particolare

Il problema ermeneutico per l'interpretazione di Socrate sollevato da Schleiermacher

Gigon e la dissoluzione del paradigma ermeneutico tradizionale

Le nuove proposte di Vlastos presentano solo una variazione che, per quanto significativa, rientra nel quadro ermeneutico tradizionale

Le cospicue differenze fra le varie fonti del pensiero socratico risultano inevitabili per ragioni strutturali connesse con la tecnologia della comunicazione mediante l'oralità

I raggi di una grande luce possono essere colti anche singolarmente e amplificati o ridotti a seconda di coloro che li recepiscono, ma debitamente intesi possono ricondurre alla fonte

Il paradigma ermeneutico alternativo deve incentrarsi sui punti focali concernenti la figura di Socrate

I nuclei dottrinali del pensiero di Socrate si possono ricostruire studiandoli nell'ottica storica del «prima» e del «dopo» Socrate

V - LA DIALETTICA COME METODO DI CONFUTAZIONE DELLE FALSE CONCEZIONI E L'IGNORANZA DI SOCRATE COME «SAPIENZA UMANA»

Le ragioni che depongono a favore della interpretazione dell'«Apologia di Socrate» come documento storico

L'oracolo di Apollo e la grande svolta nella vita di Socrate

Il «non-sapere» di Socrate e l'esame elenctico condotto a vasto raggio sugli uomini di cultura del tempo

Il rapporto dialettico-elenctico assunto da Socrate nei confronti del responso dell'Oracolo come tipica espressione dell'ironia ambivalente

Significato etico-educativo del metodo dialettico-confutatorio proprio di Socrate

Capovolgimento degli assi portanti della tradizionale cultura orale mimetico-poetica e della nuova cultura di tipo sofistico

Il metodo dialettico e le sue conseguenze viste dai nemici e dagli avversari di Socrate

VI - L'IRONIA, LA DIALETTICA ELENCTICA E LA «MAIEUTICA»

L'ironia socratica come «ironia ambivalente» e la sua portata come si ricava dai dialoghi platonici

L'ironia di Socrate nelle testimonianze di Senofonte

Il senso e la portata assiologica dell'ironia con cui Socrate afferma di non sapere e di non essere maestro

Forma e struttura della dialettica socratica

Si può dire che Socrate ha scoperto l'essenza, l'universale e l'astratto?

Germi dell'ermeneutica nella dialettica socratica

La maieutica come cifra dell'ambivalenza della dialettica elenctica di Socrate

Immagini emblematiche del gioco ironico della dialettica socratica con particolare riguardo alla metafora del tafano

VII - GLI ASSI PORTANTI DEL PENSIERO SOCRATICO: IL CONCETTO DI «PSYCHÉ» COME ESSENZA DELL'UOMO E LA CURA DELL'ANIMA COME SUPREMO COMPITO MORALE

Alcuni rilievi di carattere preliminare su Socrate scopritore del concetto di «psyché» come capacità di intendere e di volere dell'uomo

La concezione della «psyché» presso i Greci prima di Socrate

La concezione socratica della «psyché» nelle testimonianze di Platone

Le testimonianze di Senofonte convergenti con quelle di Platone

Aristofane conferma la centralità del concetto di anima in Socrate

La «cura dell'anima» come corollario della tesi che l'uomo è la sua anima nelle testimonianze platoniche

Il modo con cui Aristofane mediante la Musa della commedia sbeffeggia questa tesi

La problematica della «cura dell'anima» come tema centrale nel pensiero dei

Socratici minori

Conclusioni

VIII - CAPOVOLGIMENTO DELLA TAVOLA DEI VALORI TRADIZIONALI SULLA BASE DEL NUOVO CONCETTO DI «PSYCHÉ» E VERTICI DELL'ETICA DI SOCRATE

Alcuni rilievi preliminari

Il nuovo significato di «areté» e il ribaltamento della tradizionale tavola dei valori

I «paradossi» dell'etica socratica e il loro significato

Ulteriori riflessioni sul significato dei «paradossi» dell'etica socratica

Autodominio, libertà interiore e autarchia

Il piacere e l'utile nel pensiero di Socrate

In che cosa consiste la felicità e come si raggiunge

L'amicizia e l'Eros secondo Socrate

Politica e metapolitica nel pensiero socratico

La rivoluzione della non-violenza

In che senso Socrate va considerato un eroe

IX - LA DIMENSIONE DEL RELIGIOSO IN SOCRATE

Alcuni rilievi di carattere introduttivo

La posizione di Socrate nei confronti del problema teologico dal punto di vista storico e filosofico

Dio come Intelligenza finalizzatrice e come Provvidenza

Alcuni interessanti accenni alla problematica della creazione delle cose da parte degli dèi

Il «daimónion» di Socrate

Che cosa rivela esattamente la «voce divina»

Rapporti fra la teologia e l'etica di Socrate

Il «daimónion» come una delle figure emblematiche dell'ironia socratica nella sua ambivalenza

X - SANTIPPE COME CONTROFIGURA DI SOCRATE

Notizie pervenuteci sulla vita di Socrate

Socrate ha avuto una sola moglie oppure due?

Santippe e i figli di Socrate come vengono rappresentati da Platone

Le notizie su Santippe forniteci da Senofonte

L'immagine di Santippe in autori di età ellenistica e imperiale

Come giudicare la moglie dell'eroe dell'ironia ambivalente?

Alcuni rilievi di filosofi moderni su Santippe

Per una possibile comprensione umana di Santippe

NOTE AL TESTO

NOTE ALLA PREFAZIONE

NOTE AL CAPITOLO I

NOTE AL CAPITOLO II

NOTE AL CAPITOLO III

NOTE AL CAPITOLO IV

NOTE AL CAPITOLO V

NOTE AL CAPITOLO VI

NOTE AL CAPITOLO VII

NOTE AL CAPITOLO VIII

NOTE AL CAPITOLO IX

NOTE AL CAPITOLO X